



**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Kant a neokantyzm badeński i marburski

Author: Andrzej J. Noras

Citation style: Noras Andrzej J. (2000). Kant a neokantyzm badeński i marburski.
Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja
ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach
niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci
(nie tworzenia utworów zależnych).



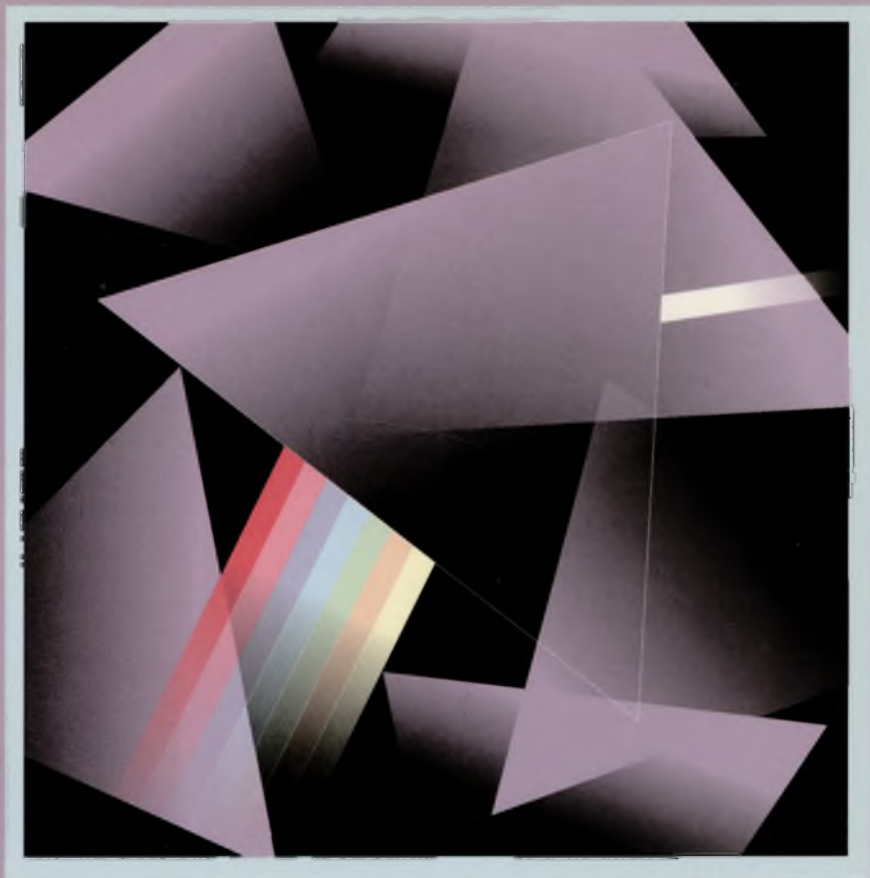
UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



**Andrzej
J. Noras**

**Wydawnictwo
Uniwersytetu
Śląskiego
Katowice 2000**

Kant a neokantyzm badeński i marburski

Kant a neokantyzm
badeński i marburski

Prace Naukowe
Uniwersytetu Śląskiego
w Katowicach
nr 1858

**Andrzej
J. Noras**

**Kant
a neokantyzm
badeński
i marburski**



**Wydawnictwo
Uniwersytetu
Śląskiego
Katowice 2000**

Redaktor serii: Filozofia
Józef Bańka

Recenzent
Karol Bal



BG-295449

Treść

Wstęp	7
-----------------	---

Część pierwsza

Problem metafizyki w filozofii Kanta i neokantyzmu

Rozdział pierwszy

Co to jest metafizyka?	15
----------------------------------	----

Rozdział drugi

Rozumienie metafizyki w nurcie filozofii Kantowskiej i neokantowskiej .	26
Metafizyka w ujęciu Kanta	34
Metafizyka a ontologia w filozofii Kanta	41
Wokół Kantowskiej rzeczy samej w sobie	46
Problem metafizyki w ujęciu Martina Heideggera	55
Problem metafizyki w ujęciu Nicolaia Hartmanna	62

Rozdział trzeci

Metafizyka doświadczenia	76
Metafizyka doświadczenia w koncepcji Kanta	84

Część druga

Transcendentalizm w ujęciu Kanta i neokantyzmu

Rozdział czwarty

Problem transcendentalizmu	99
Czym nie jest transcendentalizm?	103
Czym jest transcendentalizm?	109

Rozdział piąty

Transcendentalizm w rozumieniu Kanta	115
--	-----

Rozdział szósty

Historyczny kontekst neokantyzmu	131
Szkola badeńska	137
Szkola marburska	140

Rozdział siódmy

Neokantyzm w perspektywie problemowej	143
---	-----

Rozdział ósmy

Problematyka neokantyzmu badeńskiego	151
Wilhelma Windelbanda koncepcja filozofii	153
Od wartości do bytu, czyli koncepcja Heinricha Rickerta	161
Przedmiot poznania a problem transcendencji	162
Filozofia transcendentalna	170
Rozważania ontologizujące	174
Byt w perspektywie transcendentalnej, czyli koncepcja Emila Laska	177

Rozdział dziewiąty

Neokantyzm szkoły marburskiej	186
Kant w ujęciu Hermanna Cohena	190
Paul Natorp — potwierdzenie neokantyzmu	203
Neokantyzm Ernsta Cassirera	211
Nicolai Hartmann a szkoła marburska	216
Zakończenie	223
Literatura	230
Zusammenfassung	240
Summary	242

Wstęp

Filozofia niemiecka przełomu XIX i XX wieku zdominowana była przez neokantyzm. Wprawdzie w latach 1900—1901 ukazały się *Badania logiczne* Edmunda Husserla, ale czas jakiś musiał upłynąć, aby fenomenologia stała się kierunkiem dominującym. Nie sposób też zaprzeczyć, że w pewnym sensie fenomenologia zrodziła się w dyskusji z neokantyzmem. Filozofia neokantyzmu doczekała się w Polsce wielorakich badań, a mimo to w dalszym ciągu niejednokrotnie uderzają nas ogromne uproszczenia w jej ujęciu i rozumieniu. Z uproszczeniami zaś sprawa ma się tak, iż raczej zaciemniają widzenie problemów, niżli służą sprawie. Niesłusznym byłoby twierdzić, że to, co ukazuje się na temat neokantyzmu w polskiej literaturze filozoficznej, jest złe. Sytuacja jest odwrotna. Czasami jednak zdarzają się „rodzynki” świadczące o zupełnej nieznajomości faktów, filozofów, książek, do których autorzy się odwołują. W efekcie Czytelnik otrzymuje uproszczoną wizję doktryny filozoficznej, z ogromną szkodą dla niej samej. Również takich ocen niestety nie brakuje. Albo widzi się w Heideggerze jedynie egzystencjalistę, albo w Jaspersie — filozofa egzystencji. Najbardziej istotnym jest uproszczenie myśli Nicolaia Hartmanna, wychowanka szkoły marburskiej. Jego filozofia wykazuje pokrewieństwo z ontologiczną myślą Heideggera i Jaspersa, a tymczasem bardzo często się o tym zapomina. Wtedy zaś blisko do uznania Hartmanna za fenomenologa, i to zazwyczaj kiepskiego. W odpowiedzi wystarczy przytoczyć fakty, a wówczas uświadomimy sobie, że nie kto inny, jak właśnie Hartmann (wychowanek szkoły marburskiej) spowodował, iż Heidegger (wychowanek szkoły badeńskiej) otrzymał katedrę filozofii w Marburgu. Rezultatem czasu spędzonego wspólnie w Marburgu (1923—1925) były dyskusje dotyczące kształtu ontologii, jakże odmiennej w rozumieniu Heideggera i Hartmanna, ale przecież wspólnej w dwojakim sensie. Po pierwsze dlatego, że obaj filozofowie wyraźnie nawiązują do Kanta i — wbrew powszechnie panującej opinii

— sytuują się właśnie w nurcie neokantyzmu. Po drugie dlatego, że obaj przejmują pewne elementy filozofii fenomenologicznej. Problem polega na tym, że filozofia Hartmanna, niezwykle złożona i wieloaspektowa, jest raczej nieznana. W tym kontekście musi dziwić zdanie, które Marek Szulakiewicz napisał o Hartmannie: „Fenomenologia zapomina o historyczności, filozofia życia o naukowości, a systemowość Hartmanna pomija obydwa te warunki.”¹ Pomijając już fakt, iż filozofia dąży zazwyczaj do jednego z tych dwóch celów, tzn. chce być bądź naukowa, bądź historyczna (zazwyczaj jednak próbuje jakoś te dwa wymogi połączyć), niefortunnym jest sformułowanie autora, że filozofia Hartmanna jest systemowa. Co więcej, nieco wcześniej autor pisze tak: „Filozofię systematyczną uprawia zaś Hartmann.”² Rzecz w tym, że filozofia Hartmanna jest właśnie systematyczna (problemowa), a nie systemowa.

Zadaniem niniejszej pracy jest w związku z tym, między innymi, próba pokazania pewnych stereotypów czy też uproszczeń w rozumieniu filozofii neokantyzmu; bynajmniej nie w celu ich przezwyciężenia. Przezwyciężone bowiem mogą zostać dopiero wówczas, gdy zostaną uświadomione i utrwalone — wtedy to zostaną same wykorzenione, niejako w drodze naturalnej selekcji. W gruncie rzeczy nie chodzi jednak tylko ani o jedno, niezbyt szczęśliwe sformułowanie, ani też tylko i wyłącznie o neokantyzm. Filozofię neokantyzmu bowiem ujmować należy w znacznie szerszym aspekcie, uwzględniającym jej źródła i możliwe oddziaływania. W tym też kontekście można neokantyzm traktować jako stację pośrednią, jako godny uwagi pomost między Immanuelem Kantem i współczesnymi filozofami odwołującymi się do myśli autora *Krytyki czystego rozumu*. Należą do nich bez wątpienia koncepcje wspomnianych już Martina Heideggera, Nicolai Hartmanna i Karla Jaspersa. Należy przy tym mieć na uwadze fakt, że oddziaływanie Kanta nie ogranicza się tylko do tych trzech filozofów i z pewnością w kręgu tego oddziaływania mogą się pojawić także inne nazwiska. W odniesieniu do Jaspersa można zaryzykować tezę, że ocena jego filozoficznych dokonań, której autorem był współtwórca szkoły badeńskiej Heinrich Rickert — jeden z najwybitniejszych filozofów ówczesnych czasów — nie jest w pełni słuszna. Sam Jaspers zresztą problem wzajemnych relacji pomiędzy tymi, których dziś uznajemy za klasyków odrodzenia ontologii, w *Notatkach do Martina Heideggera* ujmuje w następujący sposób (notatka 79): „Kiedy porównuje się nas i naszych współczesnych, chociaż jesteśmy tacy mali, ze znakomitościami czasów klasycznych jako prawzorami, to wydaje się porównywalny Klages z Schellingiem, Heidegger z Fichtem, Nic. Hartmann z Heglem — Jünger

¹ M. Szulakiewicz: *Filozofia w Heidelbergu. Problem transcendentalizmu w heidelberskiej tradycji filozoficznej*. Rzeszów 1995, s. 23.

² Ibidem.

może z Friedrichem Schleglem. Właściwym dla mnie było podążanie śladami Kanta, stąd od mojej młodości byłem zawsze »staromodny«.”³

W związku z tym zarysowuje się pierwszy cel niniejszej pracy. Nie jest nim wyczerpujące przedstawienie kantyizmu oraz neokantyizmu badeńskiego i marburskiego, gdyż takie przerasta ramy tego (i właściwie każdego) opracowania. Neokantyizm jednej i drugiej szkoły sam w sobie jest zbyt zróżnicowany wewnętrznie, by w tak przekrojowej perspektywie móc uchwycić wszystkie jego niuanse i subtelności. Trzeba ogromnej pracy myślowej, by kiedyś w przyszłości stało się to możliwe. Należy jednak podkreślić fakt, iż neokantyizm stanowi przedmiot nieustannych badań, i to nie tylko w Polsce, lecz także w Niemczech, jego ojczyźnie. Tylko w ostatnich latach zajęło się neokantyzmem wielu badaczy, spośród których na szczególną uwagę zasługują Werner Flach, Helmut Holzhey, Hans-Ludwig Ollig czy Stephan Nachtsheim⁴. Dlatego też praca ma na celu przede wszystkim przedstawienie omawianych filozofii ze względu na aktualność podejmowanej w nich problematyki. Zarówno bowiem myśl Kanta, jak i neokantyizmu stanowi inspirację do podejmowania podstawowych kwestii filozoficznych.

Neokantyizm w niniejszej rozprawie nie jest jednak rozpatrywany sam w sobie, lecz w kontekście określonej wizji dziejów filozofii pokantowskiej. Wizja ta — choć z pewnością nie jest oryginalna — powinna rzucić nowe światło na niektóre aspekty kantyizmu oraz neokantyizmu dwóch najbardziej znaczących szkół⁵. Z jednej strony chodzi o uniknięcie w analizach niezwykle popularnej interpretacji neokantyizmu jako filozofii podejmującej jedynie zagadnienia epistemologiczne, z drugiej strony ten właśnie motyw ma znaczenie decydujące w perspektywie tego, co stało się w filozofii po przełomie wieków. Dlatego właśnie innym, nie mniej ważnym celem jest ukazanie ogromu pracy myślowej służącej przygotowaniu gruntu do odrodzenia się ontologii na początku dwudziestego wieku. Zasluga neokantyizmu polega również na tym, że z końcem tego ruchu wiąże się odrodzenie ontologii, które z jednej strony nawiązuje do fenomenologii, z drugiej natomiast — wiąże się z powrotem do metafizycznej interpretacji Kanta. Filozoficzne koncepcje Emila Laska, Martina Heideggera czy też Nicolaia Hartmanna są dowodem

³ K. Jaspers: *Notizen zu Martin Heidegger*. Hrsg. von H. Saner. 3. Aufl. München—Zürich 1989, s. 105. Jeżeli wyraźnie nie zostało podane nazwisko tłumacza, oznacza to, że tłumaczenie pochodzi od autora. W wypadku, kiedy w oryginale występuje pisownia odmienna od współczesnej, zostaje ona zachowana.

⁴ Zob. na ten temat: S. Nachtsheim: *Emil Lasks Grundlehre*. Tübingen 1992, s. 1—10.

⁵ Bardzo ważne są w tym względzie rozprawy Andrzeja Przyłębskiego pt. *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyizmu badeńskiego*. Poznań 1993, oraz *Emila Laska logika filozofii*. Poznań 1990. Obie są przykładem niezwykle rzetelnego podejścia do neokantyizmu badeńskiego i w pewnym sensie stanowią ogromny przyczynek do niniejszych rozważań. Równie istotna jest wspomniana już książka Marka Szulakiewicza.

tego właśnie wpływu na odrodzenie się ontologii w ramach neokantyzmu. Ogromne znaczenie dla tego faktu ma rozumienie ontologii, które w dużej mierze nawiązuje do znanego Kantowi podziału metafizyki na *metaphysica generalis* i *metaphysica specialis*. Właśnie w tym kontekście dokonuje się przełom — Kantowska *metaphysica generalis* z czasem staje się ontologią. Ale też tak rozumiana ontologia wiąże się nie tylko z nowatorstwem w odczytaniu Kanta, lecz także z reinterpretacją neokantyzmu. To może wywołać wrażenie, że zasługa neokantyzmu polega na wyczerpaniu się określonej formuły transcendentalizmu. Tak jednak nie jest. Ścisły związek Laska, Heideggera, Hartmanna, Jaspersa z neokantyzmem dobitnie tego dowodzą.

W rozprawie nie chodzi jednocześnie o całościowe rozpatrzenie relacji neokantyzmu szkoły badeńskiej i marburskiej do Kanta. Za podstawowy powinien uchodzić fakt, że współczesne rozumienie ontologii, cechujące takich myślicieli jak Heidegger, Hartmann oraz innych reprezentantów odrodzenia ontologii na początku dwudziestego wieku, wiąże się przede wszystkim z Kantem i określonymi próbami odczytania *Krytyki czystego rozumu*. Odczytanie to jest inne niż w neokantyzmie, w którym odczytywano ją jako dzieło z zakresu teorii poznania bądź też jako traktat o metodzie⁶. Hermann Cohen niezwykle trafnie ujął kwestię odczytania myśli Kanta, kiedy w przedmowie do pierwszego wydania *Kants Theorie der Erfahrung* napisał: „[...] każdy przecież czyta swojego Kanta”⁷. W owym czytaniu „swojego Kanta” tkwi klucz do różnorodności interpretacji myśli filozofa z Królewca. Dodać należy, iż jednostronność w odczytaniu *Krytyki czystego rozumu*, a właściwie całej filozofii Kanta, nie jest niczym niezwykłym. Wpłynął na nią, z jednej strony, ogrom krytycznej pracy myślowej Kanta, która zaowocowała podjęciem niezwykle szerokiego spektrum problemów filozoficznych, z drugiej natomiast — fakt pewnej arbitralności w uznaniu tego, co stanowi najbardziej istotny element Kantowskiego systemu. W owym ukazaniu jądra kantyzmu leży źródło odmienności wszystkich interpretacji, a zarazem neokantyzmu.

Z uwagi na ową różnorodność także niniejsza rozprawa nie rości sobie pretensji do całościowego ujęcia filozofii Kanta. Jest raczej próbą wskazania na te elementy filozofii myśliciela z Królewca, do których odwołują się przedstawiciele odradzającej się na początku dwudziestego wieku ontologii. W ontologii tej postrzegać się będzie neokantyzm — badeński i marburski — jako zafałszowanie myśli Kanta, mimo że główni reprezentanci tej odrodzonej ontologii właśnie z neokantyzmu się wywodzą. Zafałszowanie to wiążą oni ściśle z akcentowaniem problematyki teoriopoznawczej, która choć niezwykle waż-

⁶ „Die Kritik der reinen Vernunft sei die »Propädeutik«; denn sie ist die Grundlegung der Methode, aber freilich der Methode des Systems.” H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. Berlin 1918, s. 732.

⁷ Ibidem, s. XI.

na, nie stanowi — zdaniem Heideggera, Hartmanna i Jaspersa — istoty myśli Immanuela Kanta. Dlatego też powrót do ontologii, dokonujący się w ramach przezwyciężenia tego zafalszowania, postrzegają oni jako próbę powrotu do oryginalnego Kanta. Rzecz w tym, że próby takiego powrotu dokonują się po dzień dzisiejszy. W aspekcie tego, co zaszło w filozofii w dwudziestym wieku, okazuje się, że filozofie Hartmanna, Heideggera i Jaspersa nie są ostatnimi próbami powrotu do Kanta. Próby takie bowiem wciąż trwają. I tak, jak mówi się o neokantyzmie, tak też słusznym wydaje się mówienie o postneokantyzmie, reprezentowanym między innymi przez wymienionych myślicieli. W kontekście nie słabnącej aktualności filozofii Kanta wykształca się po drugiej wojnie światowej neoneokantyzm, który Hans-Ludwig Ollig wiąże przede wszystkim z takimi filozofami, jak Wolfgang Cramer, Hans Wagner i Rudolf Zocher⁸. Ale przecież pozostają jeszcze tacy myśliciele, jak Gottfried Martin, Gerd Wolandt (zmarły w 1997 roku), czy też żyjący w latach 1933—1999 Hans-Michael Baumgartner.

Bez wątpienia należy także wskazać na bardzo istotne ograniczenie pracy, a mianowicie na to, że poza zasadniczym nurtem niniejszych rozważań znajduje się filozofia Edmunda Husserla oraz cały nurt fenomenologiczny. Jest to rezultatem nie tyle niedoceniania roli Husserla, ile konieczności ograniczenia się jedynie do nurtu filozofii, która nosi miano neokantyzmu. Relacja między neokantystami a Husserlem wymaga osobnego studium, analogicznego do monumentalnego dzieła Iso Kerna, który podejmuje kwestię relacji między Husserlem a Kantem i neokantyzmem, zwłaszcza w sformułowaniu Paula Natorpa i Heinricha Rickerta⁹. To, że badania takie są konieczne, najtrafniej z kolei ujmuje Wolfgang Stegmüller, który widząc w filozofii współczesnej trojaką reakcję na Kanta, umieszcza koncepcję Husserla obok neokantyzmu, jako koncepcję będącą zasadniczym potwierdzeniem myśli filozofa z Królewca¹⁰. Ukazanie odniesień Husserla do Kanta jest istotne jeszcze z jednego powodu. Problem w tym, że w polskiej literaturze filozoficznej dominuje Ingardenowskie rozumienie Kanta. Nie umniejszając wielkości wybitnego polskiego fenomenologa, należy podkreślić, iż jego stosunek do Kanta był o wiele bardziej krytyczny niż samego Husserla. Powoduje to trudności w ukazaniu właściwej relacji pomiędzy Husserlem a Kantem.

Praca składa się z dwóch części. Pierwsza jest próbą pokazania metafizycznej interpretacji filozofii Kanta na podstawie tekstów myśliciela z Królewca oraz w kontekście interpretacji dokonanych przez Heideggera i Hartmanna.

⁸ Zob. H.-L. Ollig: *Der Neukantianismus*. Stuttgart 1979, s. 4, 94—110.

⁹ I. Kern: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964.

¹⁰ Zob. W. Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*. 1. Bd. 7. Aufl. Stuttgart 1989, s. XXVIII.

Dlatego też konieczne okazuje się przedstawienie odmienności rozumienia metafizyki w filozofii klasycznej od metafizyki w ujęciu Kanta. Klasyczne rozumienie metafizyki jest związane z odwołaniem się do tego kierunku, którego przedstawiciele powołują się na Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, a więc do szeroko rozumianego neotomizmu. Już tutaj ujawniają się ogromne różnice w rozumieniu metafizyki (jej przedmiotu i metody). Sprawa komplikuje się wówczas, gdy z Kantowskim — niezwykle przecież różnorodnie interpretowanym — rozumieniem metafizyki porówna się współczesne próby, stanowiące odwołanie do samego Kanta, a mianowicie koncepcje Martina Heideggera i Nicolaja Hartmanna. Część druga z kolei jest jedynie próbą ukazania, na czym polega osobliwość neokantyzmu szkoły badeńskiej i marburskiej. Zaprezentowanie przewodnich motywów neokantyzmu jednej i drugiej szkoły wyraża dobitnie ich stosunek do samego Kanta. Interpretacja myśli filozofa z Królewca dokonana w neokantyzmie obu szkół jest na wskroś epistemologiczna, co z pewnością uznać należy za odpowiedź na wyzwania stawiane filozofii w czasach, w których neokantyzm dominował. W systemach filozoficznych Heideggera i Hartmanna — z pewnością wywodzących się z neokantyzmu — akcent pada na inny motyw filozofii Kanta, a mianowicie na motyw metafizyczny. Na nim też oparte są ich ontologie. Nie przeszkadza to faktowi, iż w gruncie rzeczy są one zupełnie odmiennymi koncepcjami.

Chciałbym wyrazić słowa szczególnego podziękowania Panu Profesorowi Karolowi Balowi, dyrektorowi Instytutu Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, za trud niezwykle wnikliwego przeczytania rozprawy i liczne cenne uwagi, które przyczyniły się do bardziej przystępnego przedstawienia omawianych koncepcji filozoficznych. Jestem przekonany, że uwzględnienie ich pozwoliło nadać książce konieczną przejrzystość, tak niezbędną w pracy naukowej. Chciałbym ponadto podziękować Panu Profesorowi Jerzemu W. Gałkowskiemu, kierownikowi Katedry Etyki Społecznej i Politycznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, za przyjaźń i cenne rady. Wszystkim zaś nie wymienionym z nazwiska — za słowa otuchy, tak pomocne w trakcie pisania pracy. Natomiast za wszystkie niedociągnięcia, jakie pozostały w rozprawie, wyłączną odpowiedzialność ponosi autor.



Część pierwsza

**Problem
metafizyki
w filozofii Kanta
i neokantyzmu**

Rozdział pierwszy

Co to jest metafizyka?

„Metafizyka jest nazwą jeśli nie zupełnie wieloznaczną, to przynajmniej posiadającą kilka sensów analogicznych.”¹ Analogiczność metafizyki wynika przede wszystkim z jej etymologicznego rozumienia, które może być dosłowne, bądź przenośne. Skoro bowiem metafizyka jest nauką o tym, co następuje po fizyce (*transphysica*), to jej zakres ogranicza się do takiego rozumienia, jakie występuje w koncepcji Kanta i zasadniczo kontynuowane jest w ramach nurtu neokantowskiego. Myślenie o metafizyce w kategoriach Kantowskich stanowi jednak poważne ograniczenie jej zakresu w stosunku do ujęć klasycznych. Metafizyka rozumiana tak, jak pojmuje ją Kant, okazuje się zgoła odmienna od metafizyki Arystotelesa, która zmodyfikowana przez Tomasza z Akwinu, dzisiaj ujmowana jest jako metafizyka klasyczna. Na użytek niniejszych badań można więc mówić przynajmniej o dwóch rozumieniach metafizyki, nie rozstrzygając jednak problemu wielości metafizyk, a mianowicie:

- a) klasycznym,
- b) Kantowskim.

Zrazu potrzebne okazuje się uwyrażnienie tegoż właśnie rozróżnienia. Pojęcie metafizyki podlega nieustannej fluktuacji, powodując w rezultacie liczne nieporozumienia. Konieczność zaakcentowania rozróżnienia między klasycznym a Kantowskim rozumieniem metafizyki wydaje się uzasadniona przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, ze względu na zakres, jaki metafizyka obejmuje, po drugie natomiast — ze względu na wprowadzony do filozofii przez Jeana Clauberga, a rozpowszechniony przez Christiana Wolffa termin „ontologia”. W filozofii Kanta, nawiązującego do ujęcia metafizyki, jakie występuje w koncepcji Wolffa i jego ucznia Alexandra Gottlieba Baumgartena, zaznacza się wyraźne ograniczenie zakresu metafizyki. Jest ona tutaj

¹ S. Kamiński: *Metody współczesnej metafizyki*. W: Idem: *Pisma wybrane*. T. 2: *Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*. Red. J. Herbut. Lublin 1993, s. 43.

rozumiana dwojako: jako *metaphysica specialis* (metafizyka szczegółowa) oraz *metaphysica generalis* (metafizyka ogólna); przy czym miejsce *metaphysica generalis* zajmie — chociaż bardzo wyraźnie staje się to widoczne dopiero w ramach szeroko rozumianego neokantyzmu² — ontologia. Problem z Kantowskim rozumieniem metafizyki, o czym będzie jeszcze mowa, polega na tym, że za właściwą uznaje on metafizykę szczegółową. Warto dodać, że inaczej kwestię tę ujmuje ks. Roman Rożdżeński, który pisze o rozszerzeniu zakresu metafizyki przez Kanta. „Ze względu na to rozszerzenie — stwierdza wspomniany autor — naszej wiedzy poza granicę zmysłowości, rozum praktyczny spełnia w nowej (naukowej) metafizyce zadanie podobne do tego, jakie w tradycyjnej metafizyce — choć w sposób jedynie pozorny — spełniał rozum spekulatywny.”³ Rozumienie metafizyki, jakie prezentuje Rożdżeński, sugeruje, jakoby metafizyka klasyczna obejmowała tylko sferę doświadczenia empirycznego. Wydaje się jednak, iż właśnie metafizykę Kanta postrzegać należy jako ograniczenie jej zakresu, wynikające z odmówienia jej możliwości oparcia się na empirii — tę bowiem rolę przejmuje metafizyka ogólna. Natomiast zakres metafizyki w rozumieniu klasycznym trafnie charakteryzuje Mieczysław A. Krąpiec, kiedy pisze: „Przedmiotem filozofii jest wszystko, co istnieje. Zakres więc dociekań filozofii bytu nie jest mniejszy od spontanicznego, przednaukowego poznania.”⁴

Na użytek prezentowanych badań warto ponadto wskazać na rozróżnienie terminologiczne, którego brak powoduje trudności w ujęciu metafizyki. Chodzi o to, aby zwrócić szczególną uwagę na odmienne znaczenie terminów: „metafizyka”, „metafizyka klasyczna” i „metafizyka tradycyjna” (dawna, stara). „Metafizyka” w niniejszych rozważaniach oznacza zasadniczo to, co Kant i jego następcy rozumie pod tym pojęciem, jeżeli nie zostanie podane inne rozumienie. Przecistawiony temu pojęciu zostaje termin „metafizyka klasyczna”, rozumiany tak, jak rozumie się go w nurcie filozofii Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Tu jednak trzeba mieć również świadomość faktu, że

² Pod pojęciem neokantyzmu nie rozumiem oczywiście wszystkich kierunków, które ujawniły wyraźne nawiązanie do filozofii myśliciela z Królewca. Zasadniczo mam na uwadze tylko dwie znaczące szkoły, a mianowicie szkołę badeńską (Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert i Emil Lask) oraz szkołę marburską (Hermann Cohen, Paul Natorp, Ernst Cassirer i Nicolai Hartmann). Osobną pozycję zajmuje Martin Heidegger, uczeń Rickerta, Laska i Edmunda Husserla, w pewnym okresie swego życia (1923—1929) związany z Marburgiem, a w latach 1923—1925 bezpośrednio z Nicolaïem Hartmannem. Na temat historycznego rozwoju neokantyzmu badeńskiego zob. A. Przyłębski: *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*. Poznań 1993, oraz M. Szulakiewicz: *Filozofia w Heidelbergu. Problem transcendentalizmu w heidelberskiej tradycji filozoficznej*. Rzeszów 1995.

³ Ks. R. Rożdżeński: *Kant i Heidegger a problem metafizyki*. Kraków 1991, s. 51.

⁴ M. A. Krąpiec: *Dziela*. T. 4: *Z teorii i metodologii metafizyki*. Lublin 1994, s. 261. Czynniki ten — o czym jeszcze będzie mowa w drugiej części rozprawy — jest decydujący w rozumieniu poznania przez Nicolaia Hartmanna.

w ramach tego nurtu można mówić o wielości metafizyk (neotomistyczne koncepcje metafizyki) i w rozważaniach niniejszych będzie chodzić głównie o znalezienie raczej tego, co łączy — a więc płaszczyzny porozumienia — niżli tego, co dzieli. Wreszcie pod pojęciem „metafizyka tradycyjna” (dawna, stara) kryje się to, co Kant (ale także Heidegger i Hartmann) rozumiał pod tym pojęciem. Termin „metafizyka tradycyjna” (dawna) bowiem został sformułowany zasadniczo dopiero w naszym stuleciu. Gwoli ścisłości trzeba dodać, że nie jest to terminologia powszechnie stosowana.

W *Metafizyce* Arystotelesa czytamy: „Jest taka wiedza, która rozważa byt jako byt oraz to, co przysługuje mu w sposób istotny. I nie utożsamia się ona z żadną z tak zwanych nauk szczegółowych. Żadna inna bowiem poza nią nie rozpatruje w ogólności bytu jako bytu, lecz wyodrębnia jakąś jego dziedzinę, rozważa to, co przysługuje mu w danym aspekcie [...]”⁵ W koncepcji Stagiryty wyróżniona zostaje filozofia pierwsza, jako ta, której przedmiotem jest świat ponadzmysłowy, a więc rzeczywistość jako byt. Jednocześnie, co odróżnia tę filozofię od innych koncepcji, mamy tutaj do czynienia z aposteriorycznym ujmowaniem bytu. Tym, co charakterystyczne dla filozofii Arystotelesa, jest jego rozumienie poznania, będącego procesem o charakterze receptywnym, odbiorczym. „Rozum jest — pisze w dziele *O duszy* — w pewnym prawdziwym sensie potencjalnie tym wszystkim, co stanowi przedmiot myśli, chociaż aktualnie nie jest niczym z tego wszystkiego, zanim o czymś pomyśli. Musi mianowicie [przedmiot myśli] tak być w nim obecny, jak [pismo jest] na tablicy, na której nic nie jest jeszcze napisane.”⁶ Tomasz z Akwinu, który zmodyfikował koncepcję poznania, nie zniósł tego genetycznego empiryzmu Stagiryty, lecz do jego wyjaśnienia posłużył się teorią aktu i możliwości⁷. Modyfikacja polega na tym, że poznanie rozumiane jest tutaj, po pierwsze, jako poznanie pojęciowe ujmujące istotę, po drugie zaś — jako akt sądu ujmujący istnienie rzeczy.

W filozofii Stagiryty ukazują się więc, w interesującym nas aspekcie, dwa istotne elementy. Po pierwsze — ustanowienie przedmiotu filozofii: „Za jedyny przedmiot poznania człowieka Arystoteles uznał świat materialny, jednostkowy, zmienny i tym się zasadniczo, na samym początku filozofowania, przeciwstawił Platonowi.”⁸ Po drugie natomiast — ustanowienie przedmiotu

⁵ Arystoteles: *Metafizyka*. Tłum. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk. Lublin 1996, 1003a.

⁶ Arystoteles: *O duszy*. Tłum. P. Siwek. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 3. Warszawa 1992, 429b—430a.

⁷ „Człowiek znajduje się w możliwości poznawania wszelkich rzeczy, ale musi do tego wszystkiego dochodzić, przechodzić od możliwości poznania do jego urzeczywistnienia.” S. Świeżawski: *Święty Tomasz na nowo odczytany. Wykłady w Laskach*. Kraków 1983, s. 163.

⁸ M. A. Krąpiec: *Wprowadzenie do „Metafizyki” Arystotelesa*. W: Arystoteles: *Metafizyka...*, s. XXXII.

metafizyki: „Częstokroć podkreśla Arystoteles, że przedmiot naukowego poznania musi być niezmienny, wieczny, stały. To bowiem, co jest raz takie, a drugi raz inne, co raz jest, a raz nie jest, nie może stanowić przedmiotu wiedzy.”⁹ Filozofia pierwsza, czyli nauka o bycie jako bycie, stanowi zatem ogólne dziedzictwo nauki. Nie zmienia to faktu, że również Stagiryta miał niemałe problemy z ustaleniem przedmiotu filozofii. Etienne Gilson pisze o tym w następujący sposób: „Ontologię Arystotelesa nurtują przeto dwie przeciwstawne sobie tendencje: pierwsza, na wskroś spontaniczna, każe mu umiejscawiać rzeczywistość w konkretnej jednostce, druga — odziedziczona po Platonie — skłania go do umieszczenia tego, co rzeczywiste, w dającej się ująć jedynie myślą stałości jakiejś jednej istoty, która mimo mnogości jednostek pozostaje zawsze tożsama z sobą.”¹⁰

Niezależnie od trudności, na które wskazuje Gilson, wspomnieć trzeba jeszcze o problemie stosunku metafizyki do ontologii. Najogólniej mówiąc, ontologia pyta o strukturę świata doświadczenia, metafizyka zaś idzie nieco dalej. O ile pierwsza pyta o „jak” świata ludzkiego doświadczenia, o tyle druga zadaje pytanie o jego „dlaczego”. W tym sensie metafizyka jest wykroczeniem poza świat zjawiskowy (fenomenalny). Jest pytaniem nie o strukturę świata, ale o jego ostateczne przyczyny¹¹. Z Parmenidejskiej tezy głoszącej, że byt i myśl — to jedno, zinterpretowanej w sensie poznawczym, wynika, że poznanie może mieć charakter ontologiczny lub metafizyczny — i zawsze ma taki właśnie charakter¹². Należy podkreślić, że konieczność wprowadzenia rozróżnienia między ontologią a metafizyką ujawnia się właśnie w filozofii pokantowskiej. Wskazuje na to Stanisław Kamiński, kiedy pisze: „Na ogół poza kręgiem perypatetyków nie nazywa się dziś filozoficznych rozważań o podstawowych zasadach rzeczywistości metafizyką, ale po prostu filozofią.”¹³ Charakter ontologiczny poznanie ma wtedy, kiedy pyta o strukturę świata (realnego bądź idealnego). Rezultatem takiego pytania jest fakt, że mamy do czynienia z ontologią bytu realnego bądź idealnego. Ontologia jest zatem poznaniem, które — najogólniej rzecz ujmując — wychodząc od opisu tego, co istniejące, dochodzi do ujęcia jego istoty. Problem wzajemnej relacji metafizyki i ontologii, w świetle polemik w ramach szeroko rozumianego kantyzmu,

⁹ Ibidem, s. XXXIX; por. s. XXXIV.

¹⁰ E. Gilson: *Byt i istota*. Tłum. P. Lubicz i J. Nowak. Warszawa 1963, s. 50.

¹¹ Szerzej zob. rozdział *Metafizyka doświadczenia*.

¹² W odniesieniu do kantyzmu podkreśla ten fakt Marek J. Siemek, kiedy pisze: „Ale dlatego też pytanie epistemologiczne jest jednocześnie — i w tym samym teoretycznym akcie — pytaniem prawdziwie ontologicznym: rozumienie wiedzy tworzy się tu zawsze, i tylko, wraz z rozumieniem bytu.” Idem: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa 1977, s. 49.

¹³ S. Kamiński: *O zastosowaniach logiki współczesnej do metafizyki klasycznej*. W: M. A. Krąpiec: *Dzieła*. T. 4..., s. 286.

jest istotny dlatego, że ontologia zajmuje miejsce metafizyki ogólnej. Gdyby bowiem poszukiwać ogólnych cech neokantyzmu, wówczas okazałoby się, że jedną z nich jest właśnie jego antymetafizyczny — w znaczeniu metafizyki klasycznej — charakter. Rozumienie ontologii nie jest jednoznaczne — jedynym możliwym wyjaśnieniem pozostaje stwierdzenie, że ontologia oznacza bądź ogólną teorię bytu, bądź rzeczywistości. Dodać należy, że jeszcze inaczej relacja między ontologią a metafizyką wygląda w koncepcjach fenomenologicznych, a zwłaszcza u Romana Ingardena, gdzie ontologia jest założeniem metafizyki i przygotowaniem do niej¹⁴.

Przeciwstawienie klasycznej koncepcji metafizyki wypada na niekorzyść koncepcji Kanta, która jawi się jako wyraźne ograniczenie jej zakresu. Ograniczenie to, w stosunku do jej klasycznego ujęcia, dokonuje się ze względu na jej przedmiot materialny. Metafizyka klasyczna bowiem zakłada, że jej przedmiot materialny jest taki sam jak każdej innej nauki, a różni się ona od innych nauk przedmiotem formalnym. Nauka bada rzeczywistość i w tym sensie rzeczywistość ujmowana w metafizyce nie jest odmienna od rzeczywistości ujmowanej w nauce. Metafizyka w ujęciu klasycznym różni się przedmiotem formalnym, a więc sposobem ujęcia przedmiotu, aspektem, w jakim go rozumie. Zarazem więc upada preferowany w kantyzmie i neokantyzmie podział na fizykę i metafizykę, tak wyraźnie sformułowany przez Kanta, a powtórzony przez Heideggera, który w wykładzie inauguracyjnym *Czym jest metafizyka*¹⁵, wygłoszonym 24 lipca 1929 roku we Fryburgu Bryzgowijskim, mówił: „Nasze pytanie o nicomość ma nam przedstawić metafizykę samą. Nazwa »metafizyka« pochodzi od greckiego *μετά τὰ φυσικά*. Osobliwy ten tytuł był rozumiany później jako określający pytanie, które wykracza »poza«, *μετά* (*trans*), byt jako taki. Metafizyka jest pytaniem wykraczającym poza byt, o który zapytuje, aby następnie ów byt — jako taki i w całości — przywrócić pojmowaniu.”¹⁶

Heideggerowskie rozumienie metafizyki jest niezwykle złożone. Z jednej bowiem strony, rozumie on metafizykę w sensie *par excellence* Kantowskim, jako *metaphysica specialis*. Podkreśla to w *Einführung in die Metaphysik*, gdzie — powołując się na Greków — wskazuje na aspekt wykraczania „poza”¹⁷. Z drugiej strony — także tutaj leży źródło swoistej interpretacji metafizyki,

¹⁴ Zob. R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*. T. 1: *Ontologia egzystencjalna*. Przyg. D. Gierulanka. Warszawa 1987, s. 61.

¹⁵ M. Heidegger: *Czym jest metafizyka?* Tłum. K. Pomian. W: M. Heidegger: *Znaki drogi*. Tłum. S. Blandzi i inni. Warszawa 1995, s. 9–24.

¹⁶ Ibidem, s. 21.

¹⁷ „Im Griechischen heißt »über etwas weg«, »hinüber«: *μετά*. Das philosophische Fragen nach dem Seiendem als solchem ist *μετά τὰ φυσικά*; es fragt über das Seiende hinaus, ist Metaphysik.” M. Heidegger: *Gesamtausgabe*. 40. Bd.: *Vorlesungen 1923–1944*. 2. Abteilung: *Einführung in die Metaphysik*. Hrsg. von P. Jaeger. Frankfurt am Main 1983, s. 19.

co z kolei autor *Sein und Zeit* uwypuklił w innym miejscu. Píše tam: „Przedstawiając stale byt jako byt, metafizyka nie myśli o samym Byciu. Filozofia nie skupia się na swoim podłożu. Stale odchodzi od niego i właśnie poprzez metafizykę.”¹⁸ Mamy więc w myśli Heideggera, oprócz nawiązania do Kanta i Kantowskiego ujęcia metafizyki, swoistą jej wykładnię. Metafizyka bowiem w ujęciu autora *Bycia i czasu* rozumiana jest osobiście w kontekście filozofii Kantowskiej. Bogdan Dembiński píše o tym tak: „Dla Kanta metafizyka we właściwym sensie — to *metaphysica specialis* (Teologia, Kosmologia, Psychologia). Problem *metaphysica specialis* przekształca się jednak [u Heideggera — A. J. N.] od razu w kwestię ufundowania tak rozumianej metafizyki — w problem *metaphysica generalis*. [...] Ufundowanie metafizyki będzie więc oznaczało odsłonięcie wewnętrznych możliwości samej ontologii.”¹⁹ Jeszcze dobitniej problem metafizyki ujmuje sam Heidegger, który w *Einführung in die Metaphysik* zauważa: „Jako podstawowe pytanie metafizyki pytamy: »Dlaczego w ogóle jest byt, a nie raczej nic?« W tym podstawowym pytaniu przewija się już pytanie wstępne: Jak to jest z byciem?”²⁰ Podkreślając osobiłość swojego rozumienia metafizyki, uwyrażnia zarazem swoją interpretację Kantowskiego ujęcia metafizyki.

Ze względów historycznych za twórcę metafizyki uchodzi Arystoteles, ale jednocześnie — zgodnie ze współczesną tendencją — patrzymy na niego także jako na ontologa. Józef M. Bocheński píše tak: „Streszczając, wypada powiedzieć, że ontologia Arystotelesowska wydaje się teorią (1) wspólnych (powiedzielibyśmy dzisiaj: izomorficznie wspólnych) cech wszystkich bytów; (2) aspektów, jakie mogą być wykryte przez analizę kategorii. Obydwa rodzaje ontologii dotyczą *przedmiotów realnych*.”²¹ Dlatego ujawniają się dwa sposoby rozumienia nauki o bycie: metafizyka i ontologia. Ich wzajemny stosunek, bardzo często nie do końca uwyrażniony, musi zostać jednoznacznie ukazany, zwłaszcza na tle klasycznego rozumienia nauki o bycie, które występuje w ramach filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Zderzenie tych dwóch koncepcji wypada wszak na niekorzyść koncepcji Kantowskiej, u której podstaw leży rozumienie metafizyki zaczerpnięte z Baumgartena. A zgodnie z owym rozumieniem jest ona nauką o pierwszych zasadach ludzkiego po-

¹⁸ M. Heidegger: *Wprowadzenie do »Co to jest metafizyka?«*. Tłum. K. Walicki. „Znak” 1974, nr 240, s. 761.

¹⁹ B. Dembiński: *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*. Katowice 1990, s. 105–106.

²⁰ „Als die Grundfrage der Metaphysik fragen wir: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« In dieser Grundfrage schwingt schon die Vorfrage: Wie steht es mit dem Sein?” M. Heidegger: *Gesamtausgabe*. 40. Bd. ..., s. 78.

²¹ J. M. Bocheński: *Logika i ontologia*. Tłum. D. Gabler. W: J. M. Bocheński: *Logika i filozofia. Wybór pism*. Oprac. J. Parys. Warszawa 1993, s. 115.

znania²² i należą do niej ontologia, kosmologia, psychologia oraz teologia naturalna²³.

Metafizyka w ujęciu Stagiryty rozumiana jest dwojako. Po pierwsze, rozumiana jako wiedza filozoficzna *sensu stricto*, jest ona nauką o bycie jako bycie. „Wiedza filozoficzna polega na poznaniu bytu jako bytu, ujętego ogólnie, a nie wedle jakiejś części. Byt zaś rozumie się wielorako, a nie ze względu na coś jednego.”²⁴ W drugim znaczeniu metafizyka oznacza naukę o bytach pierwszych. „Jeżeli jest jakaś rzeczywistość wieczna, niezmienna i oddzielona [od materii], to jasne, że poznanie jej należy do nauki teoretycznej. Ale nie jest nią na pewno fizyka (bo ta ma za przedmiot pewne byty — podległe zmianie) ani matematyka, lecz [nauka] od nich obydwu pierwsza. [...] Nauka natomiast pierwsza jest o rzeczach oddzielonych i nie będących w ruchu. A wszystkie pierwsze przyczyny są z konieczności wieczne, najwyraźniej zaś te, które są niezmiennie i są oddzielone. Są to bowiem przyczyny tego, co przejawia się tu z rzeczy boskich.”²⁵ Gilson jest zdania, że w drugim wypadku chodzi o filozofię pierwszą, w której teologia miesza się z metafizyką²⁶. W tym podziale nauk dokonanym przez Arystotelesa można znaleźć źródło późniejszego podziału metafizyki na *metaphysica generalis* i *metaphysica specialis*. Fakt dwojakiego rozumienia metafizyki obecny w tekstach Arystotelesa bardzo mocno podkreśla Johannes B. Lotz, który stwierdza, iż właściwie Stagirycie zawdzięczamy wszystkie trudności związane z tym terminem. Zdaniem Lotza wynika to z faktu, że Arystoteles rozumie metafizykę bądź jako naukę o bycie jako takim, bądź jako naukę o bycie ponadmysłowym²⁷.

Oparcie podziału metafizyki na jej rozumieniu analogicznym do tego, jakie występuje w koncepcji Arystotelesa, jest uzasadnione tym, że w komentarzu Tomasza z Akwinu czytamy o trójpodziale metafizyki. Pierwszą dziedzinę stanowi filozofia pierwsza, która docieka pierwszych przyczyn, drugą jest metafizyka, a więc nauka dotycząca bytu jako bytu i jego własności. Przedmiot tak rozumianej metafizyki stanowi to, co znajduje się poza światem fizycznym i poznawalnym zmysłowo. Trzecim jest nauka boska lub teologia, która wznosi się do bytów będących najdoskonalszymi przedmiotami poznania umysłowego²⁸.

²² „Metaphysica est scientia primorum in humana cognitione principiorum.” A. G. Baumgarten: *Metaphysica*. 4. Ed. Halae Magdeburgicae 1757, § 1.

²³ „Ad metaphysicam referuntur ontologia, cosmologia, psychologia, et theologia naturalis.” Ibidem, § 2.

²⁴ Arystoteles: *Metafizyka*..., 1060b.

²⁵ Ibidem, 1026a.

²⁶ E. Gilson: *Byt i istota*..., s. 70.

²⁷ J. B. Lotz: *Ontologie und Metaphysik. Ein Beitrag zu ihrer Wesensstruktur*. „Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie” 1943, 18. Bd., 1. H., s. 4.

²⁸ Zob. ibidem, s. 71.

W tym kontekście warto przytoczyć kilka rozumień metafizyki uznawanych w ramach szeroko pojmowanej filozofii tomistycznej i neotomistycznej. Stanisław Kamiński pisze tak: „Metafizyka klasyczna bywa uważana za wiedzę filozoficzną. Atoli nie wszystkie koncepcje filozofii dopuszczają jej istnienie. Najogólniej mówiąc, znajduje swoje usprawiedliwienie tylko w ramach filozofii klasycznej. Ta ostatnia jest autonomiczną (w zasadzie niezależną od innych typów poznania systematycznego) dziedziną wiedzy, która dotyczy koniecznych aspektów istniejącej rzeczywistości oraz docieka ich podstawowych i ostatecznych racji ontycznych w sposób intersubiektywnie przekazywalny i kontrolowalny. Tezy filozofii klasycznej są niepowątpiewalne. Metafizyka klasyczna stanowi bądź jedyną, bądź podstawową dyscyplinę takiej filozofii. Wedle najpowszechniejszego jej określenia, jest to filozoficzna teoria bytu jako bytu, a więc badająca wszystko, cokolwiek istnieje ze względu na to, że istnieje.”²⁹

„Metafizyka zatem jest poznaniem uzyskanym przez naturalnie transcendentny rozum (czyli rozum, o ile posługuje się powszechnymi zasadami bytu i myślenia) szukający pierwszych i jedynych niesprzeczniających czynników tego, co istnieje, a co początkowo jest nam dane w empirycznej intuicji świata materialnego” — zauważa z kolei Mieczysław A. Krąpiec w swojej *Metafizyce*³⁰. Definicję tę można też uznać za punkt wyjścia dyskusji z Kantem. Niezależnie jednak od zasadniczych różnic w rozumieniu zagadnienia punktu wyjścia filozofii warto podkreślić, że również filozof z Królewca akcentuje wagę empirii, kiedy pisze: „Tym, co jako pierwsze dla celów poznania wszelkich przedmiotów musi być dane *a priori*, jest różnorodność danych czystej naoczności.”³¹ Problem tkwi jednak w czym innym, a mianowicie w tym, że nie jest jednoznaczna kwestia pierwszych zasad. Można założyć, że z punktu widzenia filozofii Kanta nie istnieje coś takiego, jak naturalnie transcendentny rozum. Wprawdzie są powszechne zasady myślenia, dla Kanta — zgodnie z najwyższą zasadą syntetycznych sądów *a priori*³² — będące zarazem zasadami bytu, ale kwestia, czy są one naturalnie transcendentne, jest już problematyczna. Kategorie intelektu mają zakres ograniczony do przedmiotów możliwego doświadczenia; przedmiot metafizyki natomiast (Bóg, dusza, wolność) jest transcendentalny. Problem w tym, że Kantowskie rozumienie po-

²⁹ S. Kamiński: *Wyjaśnianie w metafizyce*. W: Idem: *Pisma wybrane*. T. 1: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*. Red. T. Szubka. Lublin 1989, s. 160.

³⁰ M. A. Krąpiec: *Dziela*. T. 7: *Metafizyka. Zarys teorii bytu*. Lublin 1995, s. 42.

³¹ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, B 104.

³² Kant pisze: „Aprioryczne warunki możliwego doświadczenia w ogóle są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia.” I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*..., A 111. W innym miejscu stwierdza: „Najwyższą zasadą wszelkich sądów syntetycznych jest więc twierdzenie: każdy przedmiot podlega koniecznym warunkom syntetycznej jedności w możliwym doświadczeniu tego, co różnorodne w naoczności.” Ibidem, A 158.

znania, na co szczególną uwagę zwraca Jarosław Rolewski, wiąże się ściśle z empirią i właśnie w tym związku należy upatrywać jego odmienności od tego, co Martin Heidegger nazywa poznaniem ontologicznym³³.

Edmund Morawiec pisze tak: „Przez termin »metafizyka klasyczna« rozumie się tu racjonalną wiedzę, której zadaniem jest odkrywanie ostatecznych racji i koniecznych uwarunkowań bytu i poznania. Tak pojęta metafizyka charakteryzuje się z jednej strony przedmiotowością, a z drugiej racjonalnym charakterem poznania.”³⁴

Z kolei Antoni B. Stępień tak charakteryzuje metafizykę: „Metafizyka bada to, co istnieje ze względu na to, że istnieje, poszukując ostatecznych racji i warunków istnienia czegokolwiek. Metafizyka jest nauką przedmiotową. Podzielić ją można na metafizykę ogólną (zajmującą się tym, co odnosi się do każdego bytu) i metafizykę szczegółową (zajmującą się tym, co charakterystyczne z metafizycznego punktu widzenia dla rozmaitych kategorii bytów).”³⁵ W innym miejscu dodaje: „Głosi się zazwyczaj, iż metafizyka (ogólna) zajmuje się bytem jako bytem, bada rzeczywistość jako istniejącą, w świetle pierwszych zasad szuka ostatecznych racji bytu.”³⁶ Podkreśla przy tym zasadnicze trudności w rozumieniu terminów „metafizyka” i „ontologia”. Uwzględniając fakt, że Stępień — z racji swoich zainteresowań — skupia się na relacji między tomizmem a fenomenologią, zważyć należy na dwie trudności, które wskazuje. Po pierwsze, podkreśla, iż rozumienie ontologii przez Ingardena wiąże się z podstawową trudnością, którą wyraża następująco: „W każdym razie nie wydaje się, iżby zachodzenie związków koniecznych w rzeczywistości wskazywało jednoznacznie — jak chcą fenomenologowie — na istnienie sfery idealnej.”³⁷ W kontekście Ingardenowskiego rozumienia stosunku ontologii do metafizyki — co podkreśla Stępień — „ontologia nie może zastąpić metafizyki, jednak istnieje niezależnie od metafizyki”³⁸. W rezultacie, jako jeden z nielicznych tomistów zgadza się na istnienie ontologii, ale pod warunkiem, że „zajmowałaby się tym, co pomyślane, ale nie jako pomyślane, lecz jako możliwe, niesprzeczne itp. Byłaby niezależna zarówno od teorii poznania [...], jak i od metafizyki oraz innych nauk. Różniłaby się od koncepcji

³³ „[...] nie ma u Kanta — i być nie może — w ogóle żadnego poznania, które nie odnosiłoby się ostatecznie do doświadczenia. [...] A zatem czyste i aprioryczne poznanie ontologiczne, o które chodzi Heideggerowi, jest dla Kanta niemożliwe.” J. Rolewski: *Kant a metafizyka*. Warszawa 1991, s. 76.

³⁴ E. Morawiec: *W kierunku metafizyki egzystencjalnej. Studium historyczno-analityczne*. Warszawa 1984, s. 7.

³⁵ A. B. Stępień: *Wprowadzenie do metafizyki*. Kraków 1964, s. 31.

³⁶ A. B. Stępień: *Metafizyka a ontologia*. „Roczniki Filozoficzne KUL” 1961, nr 9, z. 1, s. 93.

³⁷ Ibidem, s. 91.

³⁸ Ibidem, s. 93.

fenomenologicznej tym, iż nie odwoływałyby się do zawartości idei i godziłyby się na interpretację umiarkowanie empiryczną (w stylu perypatu).”³⁹

Nieco inaczej dzieli metafizykę Mieczysław Gogacz, który reprezentując stanowisko tomistyczne, podkreśla zarazem konieczność dopowiedzeń w filozofii tego, czego nie powiedział św. Tomasz z Akwinu⁴⁰. Gogacz podkreśla przede wszystkim szerokie rozumienie metafizyki, co wiąże się z wyraźną świadomością metodologiczną, z której wynika konieczność odróżnienia przedmiotu od metody metafizyki. Píše: „Metafizyka bytu, skupiająca uwagę na wewnętrznych pryncypiach bytu jednostkowego, jest lekcją i podstawą użytkiwania twierdzeń o przedmiocie badań każdej dyscypliny filozoficznej, a nawet innych nauk. Jest dociekaniem elementów strukturalnych przedmiotu badań. To dociekanie polega na ustalaniu, co w danym przedmiocie jest przyczyną, a co skutkiem.”⁴¹ Tym samym — w ujęciu Gogacza — uwyrażnia się świadomość metafizyki jako fundamentalnej nauki filozoficznej, a więc takie jej rozumienie, w którym każda dyscyplina filozoficzna jest częścią metafizyki. W kontekście metody metafizyki podkreśla on z kolei fakt wyróżniania w bycie pryncypiów: „Metoda metafizyki jest takim postępowaniem badawczym, które polega [...] na kierowaniu się w identyfikowaniu bytu odróżnianiem pryncypiów od tego, czym byt jest i że jest, na odróżnianiu zarazem skutku od przyczyny, poszukiwaniu dla wewnętrznych przyczyn ich przyczyn zewnętrznych w istotowym układzie przyczyn i odróżnianiu tego układu od układu liniowego, który polega na wiązaniu z sobą podobnych przejawów w skutku i przyczynie.”⁴²

„Uporządkujmy — proponuje z kolei Władysław Stróżewski — wyniki dotychczasowych rozważań:

1. Metafizyka jest nauką zmierzającą do wykrycia ostatecznej zasady rzeczywistości — i do wyznaczenia, wedle niej właśnie, »projektu konstytucyjnego« rzeczywistości, w ramach którego rozwijają się wszystkie dalsze jej badania.

2. Metafizyka musi uwzględnić całokształt danych doświadczenia, a równocześnie wykraczać poza nie, by znaleźć konieczną (a wobec tego przekraczającą przypadkowość empirii) zasadę porządkującą (ideę kierowniczą). Jeśli dane doświadczenia określimy jako *φυσικῶς*, nazwa *metafizyki* okaże się zadziwiająco trafnie dobrana.

3. Jeśli istnieją obrazy rzeczywistości wymykające się czy to ramom doświadczenia, czy to możliwościom ich racjonalnego wyjaśnienia, metafizyka

³⁹ Ibidem, s. 98.

⁴⁰ Zob. M. Gogacz: *Platonizm i arystotelizm (dwie drogi do metafizyki)*. Warszawa 1996, s. 90–91.

⁴¹ Ibidem, s. 97.

⁴² M. Gogacz: *Elementarz metafizyki*. Warszawa 1987, s. 130–131.

także musi znaleźć dla nich miejsce w swym projekcie (tu mieściłaby się m.in. koncepcja metafizyki proponowana przez N. Hartmanna).

4. Metafizyka nie bada możliwości (i światów możliwych), lecz usiłuje znaleźć klucz tłumaczący istotę faktycznie istniejącego świata (całokształtu rzeczywistości).

5. Metafizyka jest historyczna w swych dokonaniach, ale zarazem ahistoryczna w swych dążeniach i zakładanym każdorazowo projekcie.

6. Metafizyka, jako »filozofia pierwsza«, wyznacza *de facto* horyzont możliwości badawczych wszystkich innych nauk."⁴³

Reasumując, należy stwierdzić, że proponowane przez Stróżewskiego rozumienie metafizyki z pewnością można uznać za wyczerpujące. Potwierdza ono, w kontekście rozważań poświęconych Kantowskiemu ujęciu metafizyki, ograniczenie jej zakresu (zwłaszcza w punkcie drugim). Punktem wyjścia metafizyki klasycznej jest doświadczenie, w wypadku zaś Kantowskiego jej rozumienia wykraczamy poza nie⁴⁴. Kantowskie rozróżnienie na metafizykę ogólną i metafizykę szczegółową, nawiązujące do podziału zaproponowanego przez Christiana Wolffa, powoduje, że nazwa „metafizyka” przysługuje tylko temu, co Kant zaliczył do metafizyki szczegółowej. Miejsce Arystotelesowskiej nauki o bycie jako bycie zajęła natomiast ontologia. Zasadnicze ograniczenie zakresu metafizyki w ramach ruchu Kantowskiego polega więc na tym, że o ile dla Arystotelesa metafizyką była nauka o bycie jako bycie oraz bycie ponadmysłowym, o tyle w filozofii pokantowskiej staje się ona jedynie nauką o bycie ponadmysłowym, natomiast miejsce nauki o bycie jako bycie zajmuje ontologia⁴⁵. Już te rozważania wstępne ukazują zarazem rzecz niezwykle istotną dla rozumienia metafizyki, a mianowicie osobliwość rozwiązania Heideggerowskiego. Z jednej bowiem strony, Heidegger bezpośrednio nawiązuje do Kanta, interpretując *Krytykę czystego rozumu* jako dzieło z zakresu ontologii, z drugiej natomiast — myśl filozofa z Królewca wkomponowuje w swoje rozumienie filozofii i metafizyki.

⁴³ W. Stróżewski: *Metafizyka jako projekt*. W: Idem: *Istnienie i sens*. Kraków 1994, s. 330.

⁴⁴ Warto podkreślić, iż w ostatnim czasie ukazała się rozprawa porządkująca kwestie rozumienia metafizyki, jednak nie tyle podejmuje ona problem, ile porządkuje pewne podstawowe kwestie. Zob. S. Kowalczyk: *Metafizyka ogólna*. Lublin 1998.

⁴⁵ Kwestie te podejmuje również Janusz Jusiak w rozprawie pt. *Metafizyka a poznanie bezpośrednie. Tradycyjny i współczesny kształt zagadnienia*. Lublin 1998.

Rozdział drugi

Rozumienie metafizyki w nurcie filozofii Kantowskiej i neokantowskiej

Problem metafizyki w interesujących nas filozofiach wiąże się ściśle z aktualnością myśli Kantowskiej¹. Aktualność ta zależy od znalezienia kryteriów (bądź jednego kryterium), które pozwoliłyby na odkrycie linii łączącej kantyzm ze współczesnymi jego odmianami. Trudno bowiem dziś uznać kantyzm za filozofię martwą; nawet przy założeniu, że kierunkiem dominującym jest fenomenologia². Trudności w interpretacji filozofii Kanta mają jednak dwojakie podłoże.

Po pierwsze, historyczne, co ujawnił już czas, w którym filozof żył. *Krytyka czystego rozumu* współczesnych Kantowi filozofów podzieliła na dwa zwalczające się obozy. Zrazu najbardziej sporną stała się kwestia noumenu i zasadniczo właśnie ona ugruntowała podział filozofów na zwolenników i przeciwników kantyzmu. Do pierwszych należeli Johann Schulze (1739—1805), autor pracy *Erläuterungen über des Herrn Prof. Kants „Kritik der reinen Vernunft“* (1784), Karl Leonhard Reinhold (1758—1823). Zwłaszcza Reinhold, przedstawiając realistyczną interpretację filozofii Kanta, wydatnie przyczynił się do dyskusji wokół kantyzmu³. Do przeciwników filozofii Kanta należał

¹ Szerzej na temat sporu zob. A. J. Noras: *Filozofia jako myślenie historyczne. Spór o filozofię współczesną*. W: *Przybliżanie przeszłości. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi Czesławowi Głombikowi w czterdziestolecie pracy nauczycielskiej*. Red. J. Bańka przy współudziale B. Szuberta. Katowice 1998, s. 112–120. Aktualność myśli Kanta ukazuje także, choć w nieco innym aspekcie, rozprawa Piotra Dehnela: *Antynomie rozumu. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII i XIX wieku*. Wrocław 1998.

² Chodzi oczywiście o szeroko rozumianą filozofię klasyczną, podejmującą problematykę bytu i jego poznania. Zakładam bowiem, że szeroko rozumiany postmodernizm, mimo ogromnej popularności, jaką się dziś cieszy, jest jedynie zjawiskiem marginalnym w tym znaczeniu, że można go postrzegać jako kolejny przejaw „filozoficznej mody”.

³ Por. B. Andrzejewski: *Problem noumenu w kantyzmie i neokantyzmie*. W: *W kręgu inspiracji kantowskich*. Red. R. Kozłowski. Warszawa—Poznań 1983, s. 101–103.

przede wszystkim Christian Garve, który swą krytyką skłonił Kanta do napisania *Prolegomenów*, oraz autor anonimowo wydanej *Änesidemusa* (1792) — Gottlob Ernst Schulze (1761—1833), podejmujący polemikę z Kantem i Reinholdem. Brak spójności w systemie filozofii Kantowskiej, który może być postrzegany jako jego zaleta, początkowo został więc odczytany jako brak systematyczności w myśleniu i w efekcie doprowadził do idealizmu niemieckiego.

Po drugie, trudności w interpretacji filozofii Kanta ujawniło także spojrzenie ukształtowane przez neokantyzm. Charakteryzuje się ono ogromną różnorodnością i dowolnością interpretacji, co wynika ze swoistego stosunku do spuścizny myśliciela z Królewca⁴. Problem jest jednak niezwykle żywy i aktualny, gdyż trudno także dziś nie uznać aktualności myśli Kanta. Niezwykle trafnie charakteryzuje ten aspekt aktualności królewieckiego myśliciela Günther Schulte: „Kant bowiem pozostał prawie dla wszystkich następców — zachęcającym bądź odstrasającym — przykładem.”⁵ Wynika stąd jednoznaczność tej aktualności, konieczność nawiązywania do Kanta, charakterystyczna dla całej filozofii drugiej połowy dziewiętnastego i pierwszej połowy dwudziestego stulecia. Nie inaczej, w kontekście aktualności zagadnień podejmowanych w filozofii wartości Hermanna Lotzego, przedstawia kwestię aktualności Kanta Herbert Schnädelbach, kiedy stwierdza: „To, że Lotze w historiach filozofii stale traktowany jest tylko jako pionier i twórca podstaw — i to najczęściej pionier i twórca podstaw stanowisk, które samemu się zajmuje — powodowane jest głównie tym, że do dnia dzisiejszego nie maleje wpływ neokantyzmu i fenomenologii, wciąż jeszcze tworzących główny nurt tradycji niemieckiej filozofii akademickiej.”⁶

Problem aktualności filozofii Kantowskiej podejmują dzisiaj myśliciele reprezentujący nieraz zupełnie odmienne kierunki interpretacji tej myśli. Niewątpliwie znaczący głos w sporze o filozofię Kanta stanowi rozprawa Gottfrieda Martina pod tytułem *Immanuel Kant. Ontologia i teoria wiedzy*, która po raz pierwszy ukazała się w roku 1951, natomiast w osiemnaście lat później ukazało się już czwarte, rozszerzone wydanie⁷. Jej autor, boński filozof, w osobiwy sposób włączył się w dyskusję na temat rozumienia myśli Kanta. Osobliwość polega przede wszystkim na tym, że Martin nie reprezen-

⁴ „[...] uległa takiejże fragmentaryzacji wielka synteza Kanta. Scheda po nim, dostawszy się jego liczny spadkobiercom — została ponownie rozdrobniona: każdy otrzymał, a właściwie wziął sobie część — i traktuje *pars pro toto*.” J. Kiersnowska-Suchorzewska: *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów*. „Przegląd Filozoficzny” 1937, nr 40, s. 367.

⁵ G. Schulte: *Immanuel Kant*. Frankfurt—New York 1991, s. 14.

⁶ H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831—1933*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992, s. 277—278. Zob. też: B. Trochimska-Kubacka: *Absolutyzm aksjologiczny. Rekonstrukcja oparta na aksjologii Rickerta, Schelera i Hartmanna*. Wrocław 1999.

⁷ G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*. 4. Aufl. Berlin 1969.

tuje jednostronnego stanowiska w ocenie filozofii Kanta, lecz próbuje połączyć różne interpretacje, i to połączyć w dwojakim rozumieniu, a mianowicie historycznym i systematycznym. Martin podkreśla przede wszystkim historyczny aspekt filozofii Kanta, nie przekreślając przy tym aspektu systematycznego bądź problemowego. „Wierzmy, że filozofia — stwierdza — jest ciągle tylko jedna, tak samo w jej historycznej więzi jak w jej systematycznym związku, i wierzymy, że Platon i Arystoteles, Augustyn i Tomasz, Leibniz i Kant walczyli o te same wielkie pytania: czym jest jedność?, czym jest prawda?, czym jest byt? W tym sensie w odniesieniu jedności do rozumu, tak jak uwybraził to Tomasz w kontynuowaniu Arystotelesowej ontologii, widzimy autentyczność źródłowego związku *philosophia perennis*.”⁸ Z jednej strony, interpretacja filozofii Kanta dokonana przez Martina charakteryzuje się nade wszystko zaakcentowaniem historycznego kontekstu filozofii myśliciela z Królewca. Wspomniany autor podkreśla, że filozofia Kanta jest ciągłą dyskusją z Leibnizem — do tego stopnia, iż można stwierdzić, że właściwie powstaje w toku tej dyskusji⁹. Z drugiej strony, już w przedmowie do pierwszego wydania swojej książki Martin zaznacza odmiennność swego ujęcia myśli Kanta w stosunku do rozumienia, jakie cechuje neokantyzm, a zwłaszcza do szkoły marburskiej. Krytyczne spojrzenie na neokantyzm nie przekreśla jednak tych interpretacji filozofii myśliciela z Królewca, na jakie niewątpliwie natrafiamy w ruchu neokantowskim. Martinowi w istocie chodzi nade wszystko o zaakcentowanie możliwości różnorodnych interpretacji *Krytyki czystego rozumu*. Już bowiem na początku swojego dzieła pisze tak: „*Krytyka czystego rozumu* stanowi morze, które zasilane jest z dwóch wielkich nurtów: jednym jest nowe przyrodoznawstwo, drugim — dawna ontologia. Historyczną zasługą neokantystów pozostaje wskazanie znaczenia przyrodoznawstwa, szczególnie fizyki dla Kanta. *Krytyka czystego rozumu* jest z pewnością teorią wiedzy fizyki, jest ona z pewnością teorią doświadczenia, jak szczegółowo przedstawił to Cohen. Lecz jest ona nie tylko teorią wiedzy matematycznego przyrodoznawstwa, ale także przynajmniej w tym samym stopniu ontologią. Tak więc *Krytyka czystego rozumu* podejmuje [problematykę] dawnej ontologii, aby ją dalej rozwijać.”¹⁰

Swoim rozumieniem *Krytyki czystego rozumu* Martin odróżnia się ponadto od tego nurtu filozofii, który Hans-Ludwig Ollig nazywa neoneokantyzmem, a do którego zalicza takich filozofów, jak Wolfgang Cramer, Hans Wagner oraz Rudolf Zocher¹¹. Spór toczy się przede wszystkim o istotę filozofii transcendentalnej. Z jednej bowiem strony, filozofia transcendentalna, jak

⁸ Ibidem, s. 131.

⁹ „Wir folgen damit Kants eigenem Vorgehen, das eine beständige Auseinandersetzung mit Leibniz darstellt.” Ibidem, s. 1.

¹⁰ Ibidem, s. V.

¹¹ Zob. H.-L. Ollig: *Der Neukantianismus*. Stuttgart 1979, s. 4, 94—110.

cała filozofia jest przedmiotowa i w tym znaczeniu nie do końca usprawiedliwione jest mówienie o rewolucyjnym charakterze *Krytyki czystego rozumu*. Na fakt, że transcendentalizm nie przestaje być filozofią przedmiotową, zwraca uwagę Rudolf Zocher, kiedy charakteryzuje stanowisko Kanta w kontekście neokantyzmu: „Istotą podstawowej nauki Kanta jest obrócenie ontologii (w ujęciu współczesnych jako nauki o »rzeczach w ogóle«) w »analitikę czystego intelektu«. Przy tym mniej chodzi o treściowe ukształtowanie niż o metodyczną bazę. W neokantyzmie nowa metodyka zostanie oceniona pozytywnie i zaktualizowana w sensie prostej n a m i a s t k i wszelkiej ontologii przez transcendentalną logikę.”¹² Z drugiej zaś strony, nie bez znaczenia jest fakt, że inny neoneokantysta, a mianowicie Hans Wagner, podkreśla przede wszystkim refleksyjny charakter filozofii Kanta. Neoneokantyzm ukazuje, pomimo wszystkich ograniczeń, aktualność filozofii Kantowskiej w tym sensie, że pokazuje, iż w dalszym ciągu toczy się spór o rozumienie Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*. Zdaniem Wagnera jądro *Krytyki czystego rozumu* stanowi dialektyka transcendentalna¹³. Ujęcie Wagnerowskie istotne jest ze względu na fakt, że jego uczeń Werner Flach analizować będzie koncepcje Edmunda Husserla, Martina Heideggera i Nicolaia Hartmanna w kontekście pogłębienia (a zarazem krytyki) Kantowskiego krytycyzmu. Flach — zdecydowanie inaczej niż Martin — pisze w duchu rozważań Wagnera: „Subiektywna strona problemu, która prawie całkowicie została pominięta u Platona, właśnie u Kanta znajduje się na pierwszym planie, a mianowicie kosztem momentu ontologicznego i w akcentowanym kontraście do niego.”¹⁴

Problem samej metafizyki w ujęciu autora *Krytyki czystego rozumu* polega na tym, że osadza się ona w określonym kontekście historycznym. Jednocześnie właśnie Kantowskie rozumienie metafizyki wyznacza przynależność do neokantowskiego (lub kantowskiego) nurtu filozofii. Wraz z nim dokonuje się ugruntowanie rozróżnienia między ontologią a metafizyką. Problem tego rozróżnienia tkwi w tym, że podlega ono znaczącej modyfikacji w interpretacjach Martina Heideggera i Nicolaia Hartmanna. Rzecz w tym, że u samego Kanta rozróżnienie między ontologią a metafizyką jest inne niż u neokantystów¹⁵. Innym problemem, niezależnym od relacji między metafizyką a on-

¹² R. Zocher: *Kants Grundlehre. Ihr Sinn, ihre Problematik, ihre Aktualität*. Erlangen 1959, s. 146.

¹³ Zob. H. Wagner: *Philosophie und Reflexion*. München—Basel 1959, s. 114.

¹⁴ W. Flach: *Die Gegenstands- und Aprioritätsproblematik bei H. Rickert, B. Bauch und Nic. Hartmann. Systematische Untersuchungen zur Grundlegungsthematik der reinen Geltungslogik*. Diss. Würzburg 1955, s. 5.

¹⁵ Mam tu na myśli zwłaszcza Martina Heideggera (i jego spór z Ernstem Cassirerem o miejsce metafizyki w systemie Kanta) oraz Nicolaia Hartmanna. Pośrednim celem badań jest natomiast stwierdzenie, w jakim stopniu problem metafizyki uważają za istotny także inni neokantysty.

tologią, jest kwestia odróżnienia teorii poznania od metafizyki. Zasadność tego odróżnienia tkwi w możliwych interpretacjach *Krytyki czystego rozumu*, a więc w tym, czy odczyta się ją jako dzieło z zakresu teorii poznania, czy też metafizyki. Problem jednak polega na tym, że odróżnienie teorii poznania i metafizyki nie jest właściwe. Problematyczność filozofii Kantowskiej idzie bowiem jeszcze dalej. Spór o właściwe rozumienie myśli Kanta niekoniecznie musi się toczyć na płaszczyźnie *Krytyki czystego rozumu* i w tym sensie jest on sporem otwartym.

Niezależnie od wyniku dyskusji nad tym, gdzie leży punkt ciężkości systemu Kanta, należy zwrócić uwagę na dwa problemy, które w istotny sposób wpłynęły na dalsze dzieje filozofii (zrozumiałym jest, że nie idzie tu o wszystkie Kantowskie antecedencje filozofii współczesnej). Pierwszym problemem jest rozumienie metafizyki w duchu leibnizjańsko-wolffiańskim, które sprowadza się do tego, że dla Kanta właściwą metafizyką jest metafizyka szczegółowa (*metaphysica specialis*). Następuje więc wyrugowanie metafizyki ogólnej (*metaphysica generalis*). Drugim natomiast, stanowiącym konsekwencję pierwszego, jest rozumienie ontologii jako *metaphysica generalis*. Wynika to również z rozumienia metafizyki w duchu „metafizyki szkolnej”¹⁶. Wyraźne odróżnienie metafizyki od ontologii, chociaż dokonuje się w duchu „metafizyki szkolnej”, okazuje się jednak bardziej złożone. Rozumienie metafizyki wiąże się z ugruntowanym przez tradycję dualizmem. Na fakt ten wskazuje uwagę Johannes Baptista Lotz, który akcentuje rolę Tomasza z Akwinu i jego interpretatorów — zwłaszcza Francisca Suareza. Zdaniem Lotza właśnie w ramach tej interpretacji metafizykę rozumie się dwojako: jako naukę o bycie i naukę o Bogu¹⁷. Później następuje przełom w rozumieniu metafizyki, charakteryzujący się wyraźnym rozdzieleniem tych dwóch dziedzin wiedzy. Rozdział ten — zdaniem Lotza — dokonał się we wprowadzonym przez Francisca Bacona podziale nauk. Istotną rolę odegrał tu również Gottfried W. Leibniz. „Celem wysiłków czynionych przez Leibniza — uważa Janusz Jusiak — było jednak nie tyle całkowite zaniechanie myślenia scholastycznego, co raczej jego uzdrowienie. Jednym z lekarstw mających dopomóc w przeprowadzeniu tej odnowy miało być oddzielenie metafizyki, mającej się nazywać odtąd ontologią (najwidoczniej dla podkreślenia faktu, iż badać ona winna jedynie byt jako taki), od teologii.”¹⁸ Reszty dokonał Christan Wolff,

¹⁶ „Ontologia (ontosophia, metaphysica cf § 1 metaphysica universalis, architectonica, philosophia prima) est scientia praedicatorum entis generaliorum.” A. G. Baumgarten: *Metaphysica*. 4. Ed. Halae Magdeburgicae 1757, § 4.

¹⁷ „[...] sie ist zugleich Seinslehre und Gotteslehre.” J. B. Lotz: *Ontologie und Metaphysik. Ein Beitrag zu ihrer Wesensstruktur*. „Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie” 1943, 18. Bd., I. H., s. 11.

¹⁸ J. Jusiak: *Metafizyka a poznanie bezpośrednie. Tradycyjny i współczesny kształt zagadnienia*. Lublin 1998, s. 168.

u którego pojawia się rozróżnienie metafizyki ogólnej i szczegółowej. Metafizyka ogólna — zwana także ontologią — jest w jego rozumieniu nauką badającą byt jako taki, metafizyka szczegółowa zaś ma za swój przedmiot: świat, duszę i Boga (stąd odpowiednio: kosmologia, psychologia i teologia). „Tutaj — stwierdza Lotz — nauka o bycie i nauka o Bogu stają się ostatecznie dwoma, zasadniczo różnymi i oddzielnymi gałęziami wiedzy.”¹⁹ Bardziej radykalnie formułuje swoje stanowisko E. Gilson, który stwierdza: „Jednakże dopiero Wolff jest twórcą ontologii bez teologii, czyli nauki o bycie ujętym abstrakcyjnie jako sam w sobie, niezależnie od wszelkiej problematyki stawiającej pytanie, czy istnieje on aktualnie. [...] Ściśle biorąc, ontologia jest nauką o bycie całkowicie oderwanym od istnienia.”²⁰ W interpretacji dokonanej przez Gilsone daje wszakże znać o sobie egzystencjalne rozumienie problematyki metafizycznej, charakterystyczne dla reprezentowanego przezeń tomizmu.

Teza badawcza — przy założeniu, a raczej pełnej świadomości, że jest ona jedną z wielu możliwych w odniesieniu do Kanta i interpretacji jego filozofii — może więc zostać sformułowana następująco: Kant przejmując bezpośrednio rozumienie metafizyki od Alexandra Gottlieba Baumgartena, który był uczniem Christiana Wolffa. Tym samym za jeden z wyróżników neokantyzmu — istotny jednak w kontekście interesującego nas problemu — uznać należy odróżnienie ontologii od metafizyki odwołujące się do rozdziału między *metaphysica generalis* a *metaphysica specialis*. Rozróżnienie to stanowi bowiem istotny element filozofii Martina Heideggera i Nicolaia Hartmanna. W ramach neokantyzmu ontologia staje się analizą kategorialną, zgodnie z rozumieniem ontologii jako nauki o kategoriach bytu. Jest to zarazem element odróżniający filozofię Hartmanna od myśli Heideggera, który z biegiem czasu wykazywał coraz mniejsze zainteresowanie filozofią Kanta na rzecz własnej koncepcji.

Problem kantyzmu można zatem sformułować następująco: mając na względzie oświeceniową wiarę w rozum, chce Kant zinterpretować naukę jako wiedzę o faktach (pozytywizm). Wynika stąd zarazem antymetafizyczny charakter filozofii, co w konsekwencji prowadzi do konieczności odpowiedzi na pytanie o miejsce tej dyscypliny filozoficznej w systemie królewieckiego myśliciela²¹. Ponieważ Kant odkrywa w człowieku skłonność do metafizyki, chce metafizykę uratować, ale nie kosztem założonego rozumienia nauki. Toteż nie pozostaje nic innego, jak ograniczenie jej zakresu. Otfried Höffe

¹⁹ J. B. Lotz: *Ontologie und Metaphysik...*, s. 12.

²⁰ E. Gilson: *Byt i istota*. Tłum. P. Lubicz i J. Nowak. Warszawa 1963, s. 147.

²¹ J. Kiersnowska-Suchorzewska słusznie pisze w tym kontekście: „Odpowiedź zależeć będzie od tego, czy granicę wiedzy przez Kanta wyznaczoną należy uważać za *absolutny* kraniec wszelkiego poznania, czy za granicę dwóch różnych sfer?” Eadem: *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów...*, s. 368.

zwraca uwagę na *Przedmowę* do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*²² i pisze: „Według drugiej przedmowy do *Krytyki* (spekulatywna) metafizyka stała się wątpliwa, bowiem nie spełnia oczekiwań: miast czynić postępy w naukowym poznaniu, wikła się ona w niekończące się spory. Metafizyka zawodzi, bowiem chce więcej, niż może: poszukuje ona poznania wznoszącego się ponad wszelkie doświadczenie, co jest niemożliwe. Chce ona zaś więcej, niż może, ponieważ życzenia myli z faktycznymi możliwościami.”²³

Punktem wyjścia Kantowskiego rozumienia metafizyki jest wyraźne ograniczenie zakresu metafizyki w stosunku do jej klasycznego rozumienia²⁴, co można uznać za podstawowy wyróżnik tej filozofii. Dokonuje go autor już w pierwszym paragrafie dzieła *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*: „Przede wszystkim, co się tyczy źródeł poznania metafizycznego, to już w jego pojęciu zawiera się to, że nie mogą one być empiryczne. Zasady tego poznania (a do nich należą nie tylko jego zasadnicze twierdzenia, lecz i zasadnicze pojęcia) nigdy przeto nie mogą być zaczerpnięte z doświadczenia, bo poznanie to ma być nie fizyczne, lecz metafizyczne, tj. leżące poza granicą doświadczenia.”²⁵ W innym miejscu podkreśla Kant aprioryczny charakter sądów metafizycznych²⁶, co oczywiście jest kwestią dyskusyjną z punktu widzenia dotychczasowego rozumienia zakresu metafizyki. Ma to oprócz uzasadnienia merytorycznego podstawy historyczne, na co z kolei zwraca uwagę Walter Bröcker. Píše on, że przed Kantem tematami metafizyki był Bóg, świat i człowiek oraz problem bytu jako bytu w ogóle. W filozofii szkolnej (leibnizjańsko-wolffiańskiej) filozofia podzielona została na logikę, metafizykę i etykę. Metafizyka została tam podzielona na dwa obszary tematyczne: *metaphysica generalis*, czyli ontologia (nauka o bycie jako takim), oraz *metaphysica specialis* (nauka o poszczególnych obszarach bytu: Bóg, świat i człowiek)²⁷.

Nie można w trakcie analizy Kantowskiego rozumienia metafizyki nie wspomnieć o trudnościach interpretacyjnych związanych z jej podstawowym pojęciem, a mianowicie z pojęciem „rzecz sama w sobie”. Kantowską *Ding an sich* pojmować można na wiele sposobów; stąd też wynika Kantowskie rozu-

²² Zob. zwłaszcza I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. T. 1. Warszawa 1957, s. 21–55.

²³ O. Höffe: *Immanuel Kant*. Tłum. A. M. Kaniowski. Warszawa 1995, s. 162.

²⁴ Na przykład A. Schopenhauer w swojej *Krytyce filozofii Kanta* pisze: „Metafizyka jest nauką o tym, co leży poza możliwością wszelkiego doświadczenia.” I dem: *Świat jako wola i przedstawienie*. Tłum. J. Garewicz. T. 1. Warszawa 1994, s. 640.

²⁵ I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein. Oprac. J. Suchorzewska. Warszawa 1993, § 1, s. 19–20.

²⁶ „Jedynie wytwarzanie poznania *a priori*, zarówno za pomocą naoczności, jak i pojęć, wreszcie [tworzenie] także syntetycznych zdań *a priori*, i to w poznaniu filozoficznym, stanowi istotną treść metafizyki.” Ibidem, § 2, s. 29.

²⁷ Zob. W. Bröcker: *Kant über Metaphysik und Erfahrung*. Frankfurt am Main 1970, s. 8.

mienie metafizyki²⁸. To z kolei unaocznia problem rozumienia poznania w filozofii Kanta. Wojciech Chudy pisze tak: „Poznanie jest więc dynamizmem dwubiegunowym. Jednym biegunem jest wrażenie zmysłowe, którego uwarunkowania (rzecz sama w sobie, *a priori* ontyczne, przedmiotowość bytu itp.) z mocy paradygmatu filozofii Kanta mieszczą się w dziedzinie określonej agnostycznie. Drugi biegun stanowi źródło-syntetyczna jedność apercepcji transcendentalnej wyrażającej się w »Myśle« towarzyszącym każdemu wypełnieniu poznawczemu.”²⁹ Jednocześnie taka interpretacja nie zwalnia ze świadomości, że poznanie może być rozumiane inaczej. Jako przykład niech posłuży tu pogląd Heideggera, który uznaje receptywność poznania za źródło jego skończoności³⁰. Jednocześnie w sporze toczonym z Heideggerem Ernst Cassirer podkreśla — zgodnie z duchem neokantyzmu marburskiego — twórczy charakter rozumu w poznaniu. Założenie dwubiegunowości poznania jest więc, z perspektywy sporu Heideggera z Cassirerem, problematyczne. Podobnie, jak wynikające z analizy Chudego rozumienie rzeczy samej w sobie³¹. Na pytanie o rzecz samą w sobie nie sposób odpowiedzieć jednoznacznie.

W analizie Kantowskiego rozumienia metafizyki należy więc wyróżnić dwa zagadnienia, a mianowicie rozumienie przedmiotu metafizyki i jej metody. Z całą pewnością metoda ma tutaj znaczenie drugorzędne. Niezależnie bowiem od przynależności danego filozofa do szeroko rozumianego nurtu neokantowskiego trzeba mieć na uwadze kwestię zasadniczych rozbieżności metodologicznych. Każdy z nich raczej analizuje myśl Kanta, wtłaczając ją raczej w ramy własnego, swoście rozumianego systemu, raczej buduje swój system, wykorzystując do tego założenia Kantowskie. Żywotność filozofii polega na tym, że każdy, kto podejmuje jej problematykę, sam musi znaleźć wyjście z sytuacji, w jakiej się znalazł. Nie inaczej z myślą Kanta — „filozofia Kanta stanowi bowiem labirynt i każdy, kto do niego wkroczył, stoi przed zadaniem zna-

²⁸ Na temat rozumienia pojęcia rzeczy samej w sobie w filozofii Kanta napisano bardzo wiele. Niemal za klasyczną uchodzi rozprawa Ericha Adickesa: *Kant und das Ding an sich*. Berlin 1924. Natomiast ze współczesnych rozpraw warto zwrócić uwagę na następujące prace: H. Holzhhey: *Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen*. Basel—Stuttgart 1970, oraz G. Prauss: *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft“*. Berlin 1971. Spośród opracowań polskojęzycznych godny uwagi jest przede wszystkim wspomniany już tekst B. Andrzejewskiego: *Problem noumenu w kantyzmie i neokantyzmie...*, s. 101—116.

²⁹ W. Chudy: *Rozwój filozofowania a „pulapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia*. Lublin 1995, s. 199.

³⁰ M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki*. Tłum. B. Baran. Warszawa 1989, s. 32 (§ 5).

³¹ „Rzecz sama w sobie jako przyczyna zjawisk ma w rezultacie dyskursu Kanta walor jedynie postulatywnej hipotezy egzystencjalnej.” W. Chudy: *Rozwój filozofowania a „pulapka refleksji”...*, s. 195.

leżenia drogi wyjścia”³². Czynnikiem decydującym zdaje się więc przedmiot metafizyki.

Warto ponadto zwrócić uwagę na rozumienie metafizyki, które przedstawia Wolfgang Stegmüller w pierwszym tomie rozprawy *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*. Traktuje on bowiem o wąskim i szerokim znaczeniu terminu „metafizyka”. Metafizyka w węższym znaczeniu odnosi się — zdaniem Stegmüllera — do przedmiotów ponadmysłowych, transcendentnych³³. To rozumienie, z jednej strony, nie uwzględnia jednak znaczenia metafizyki dla filozofii, z drugiej zaś — konieczne jest tak szerokie jej ujęcie, że podpada pod nią także ontologia³⁴. Niezależnie od intencji Stegmüllera warto podkreślić fakt, że zasadniczo lepiej mówić o wyraźnym odgraniczeniu metafizyki od ontologii, a nie o takim jej rozumieniu, w którym metafizyka zawiera w sobie ontologię. Takie bowiem ujęcie można scharakteryzować jako ujęcie neotomistyczne, w którym nie zawsze jest miejsce na odróżnienie ontologii od metafizyki.

Metafizyka w ujęciu Kanta

Metafizykę w ujęciu Kanta trzeba postrzegać przez pryzmat całościowo ujętej filozofii Kanta (jego systemu), a nie tylko w kontekście problemowym *Krytyki czystego rozumu*. Kwestia ta dotyczy zresztą nie tylko samego Kanta, gdyż można ją odnieść do każdego filozofa. Chodzi raczej o to, by nie upatrywać w myśleniu filozofa z Królewca (a także żadnego innego filozofa) radykalnego zwrotu, lecz dostrzegać stopniowe dochodzenie do wykrystalizowania się własnych poglądów. Dlatego też ogromną rolę w rozumieniu metafizyki odgrywa również tzw. Kant „przedkrytyczny”. Podział ten jest zresztą podziałem umownym, by nie rzec sztucznym — można bowiem stwierdzić, że każdy interpretator Kanta dokonuje podziału twórczości myśliciela zgodnie z kluczem, który uznaje za istotny w odczytaniu jego myśli. Fakt kontynuacji (a zarazem ewolucji w myśli Kanta) potwierdzają jego „pisma przedkrytyczne”, zwłaszcza zaś rozprawa habilitacyjna — *De mundi*

³² G. Schulte: *Immanuel Kant...*, s. 10.

³³ „Nach einem engerem Begriff der Metaphysik gehören dazu nur jene Aussagen, die sich auf unsinnliche (»transzendente«) Gegenstände beziehen.” W. Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*. 1. Bd. 7. Aufl. Stuttgart 1989, s. XLIV.

³⁴ „Bei dieser weiten Fassung des Ausdruckes fällt auch die Ontologie als Wissenschaft von den allgemeinsten Bestimmungen des Seienden unter die Metaphysik.” Ibidem.

*sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (O formie i zasadach świata zmysłowego i świata inteligibilnego)*³⁵.

W tekście konkursowym, który ukazał się w roku 1764 pod tytułem *Rozprawa o wyraźności zasad naczelnych teologii naturalnej i filozofii moralnej*, Kant podejmuje problem metafizyki, wskazując na trudności z jej ujęciem. „Metafizyka — pisze tam — jest niewątpliwie najtrudniejszą ze wszystkich dziedzin wiedzy (*Einsichten*) ludzkiej; atoli nigdy jeszcze nie została ona napisana. Zadanie postawione przez Akademię pokazuje, że mamy powód pytać o drogę, na której dopiero myślimy jej szukać.”³⁶ Myśliciel z Królewca wyznacza tym samym własną drogę badań filozoficznych, drogę, którą będzie postępował całe życie. „Metafizyka — jego zdaniem — nie jest niczym innym niż filozofią dotyczącą pierwszych zasad.”³⁷ Różnica w stosunku do tego, co nastąpi później, polega na tym, że metodę metafizyki rozumie jako tożsamą z metodą wprowadzoną do przyrodoznawstwa przez Newtona³⁸. Kant zmierza jednak do wykazania, że w metafizyce należy postępować analitycznie, a nie syntetycznie. Rezultatem takiego postępowania jest pewność nie mniejsza niż w innym rodzaju poznania filozoficznego. Kant pisze bowiem: „Metafizyka to tylko filozofia stosowana do ogólniejszego poznania rozumowego (*Vernunftseinsichten*) i niemożliwe jest, by z nią rzeczy miały się inaczej.”³⁹ Krytyka filozofii Wolffa została zawarta w wydany dwa lata później tekście *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*. Zasadniczo jest to odpowiedź na ogromną popularność mistycznego szwedzkiego wizjonera Emmanulea Swedenborga (1688—1772), ale zarazem polemika z rozumieniem psychologii racjonalnej w metafizyce Wolffa. Rozprawa podzielona jest na dwie części: dogmatyczną i historyczną, przy czym w jednej i drugiej podejmuje Kant problem dotarcia do świata duchów, świata niematerialnego (*mundus intelligibilis*)⁴⁰.

Jedenaście lat przed ukazaniem się drukiem pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu*, to znaczy w roku 1770, napisał Kant rozprawę *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Poznanie dzieli tam myśliciel z Królewca na zmysłowe oraz intelektualne i w jego kontekście wskazuje na

³⁵ Norbert Hinske pisze o niej jako rozprawie doktorskiej; zob. Idem: *Opinia Kanta o tym, co nieuwarunkowane i jej filozoficzne przesłanki*. Tłum. W. Lorenc. W: *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*. Red. M. Czarnawska i J. Kopania. T. 4: *Schelling a pojęcie subiektywności*. Białystok 1991, s. 29.

³⁶ I. Kant: *Rozprawa o wyraźności zasad naczelnych teologii naturalnej i filozofii moralnej*. Tłum. K. Rak. W: I. Kant: *Pisma przedkrytyczne*. Toruń 1999, s. 63.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Zob. ibidem, s. 66.

³⁹ Ibidem, s. 73.

⁴⁰ Zob. I. Kant: *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*. Tłum. W. M. Kozłowski. Oprac. M. Żelazny. W: I. Kant: *Pisma przedkrytyczne...*, s. 95.

metodę metafizyki. „Cała metoda metafizyki — pisze Kant — w odniesieniu do tego, co zmysłowe, i tego, co intelektualne, odwołuje się zwłaszcza do takiego przepisu: należy się pilnie wystrzegać tego, aby wewnętrzne zasady poznania zmysłowego nie przekraczały swoich granic i nie pobudzały tego, co intelektualne.”⁴¹ Jednocześnie już w rozprawie habilitacyjnej zawarł Kant uwagi dotyczące metafizyki, odwołujące się do rozumienia jej w duchu szkoły Wolffa. „Filozofia zaś, która zawiera pierwsze zasady użytku czystego intelektu, jest METAFIZYKĄ.”⁴² Metafizykę rozumie więc Kant jako poznanie intelektualne, przy czym dostrzega pewną trudność z tym faktem związaną, a mianowicie tę, że człowiekowi nie jest dany czysty ogłód przedmiotów inteligibilnych (*noumena*). Tym samym przedmioty ponadzmysłowe poznajemy za pomocą pojęć ogólnych, a nie w drodze bezpośredniego ogłodu⁴³. Jednocześnie pojawia się w omawianej rozprawie pewien element Kantowskiej metafizyki doświadczenia. Kant bowiem — na co zwraca uwagę Frederick Copleston — nie tylko dzieli poznanie na zmysłowe i intelektualne, ale również świat dzieli na zmysłowy i inteligibilny⁴⁴. Jest to ten motyw filozofii królewieckiego myśliciela, który bardzo mocno akcentować będzie później Nicolai Hartmann.

Wartość rozprawy habilitacyjnej polega również na tym, iż wskazuje na „czas” i „przestrzeń” jako pojęcia występujące w naszym poznaniu. „Czas nie jest czymś obiektywnym i realnym, nie jest substancją ani przypadłością, ani relacją; lecz jest koniecznym, ze względu na naturę ludzką, subiektywnym warunkiem wzajemnego przyporządkowania przez określone

⁴¹ „Alle Methode der Metaphysik in Bezug auf das Sinnliche und das Intellektuelle geht vorzüglich auf diese Vorschrift zurück: man müsse sich ängstlich hüten, daß die einheimischen Grundsätze der sinnlichen Erkenntnis nicht ihre Grenzen überschreiten und das Intellektuelle affizieren.” I. Kant: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. In: Idem: *Werkausgabe*. Hrsg. von W. Weischedel. 5. Bd. Frankfurt am Main 1993, s. 84. W tłumaczeniu Artura Banaszkiewicza fragment ten brzmi nieco inaczej: „Cała metoda metafizyki w odniesieniu do tego, co zmysłowe, oraz tego, co intelektualne, odwołuje się do takiego oto pouczenia: należy pilnie się strzec, aby zasady właściwe poznaniu zmysłowemu nie przekraczały swoich granic i nie pobudzały tego, co intelektualne.” I. Kant: *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego*. W: Idem: *Pisma przedkrytyczne...*, s. 173—174.

⁴² I. Kant: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis...*, s. 36—37. Odnośny fragment w oryginale brzmi: „Philosophia autem prima continens principia usus intellectus puri est METAPHYSICA.” W języku niemieckim: „Die Philosophie nun, welche die ersten Grundsätze des Gebrauchs des reinen Verstandes enthält, ist die METAPHYSIK.”

⁴³ „Eine Anschauung des Intellektuellen gibt es (für den Menschen) nicht, sondern nur eine symbolische Erkenntnis, und die Verstandestätigkeit ist uns nur durch allgemeine Begriffe in abstracto verstatet, nicht durch einen einzelnen in concreto.” Ibidem, s. 40—41.

⁴⁴ Zob. F. Copleston: *Historia filozofii*. T. 6: *Od Wolffa do Kanta*. Tłum. J. Łoziński. Warszawa 1996, s. 217—220.

prawo wszystkich *sensibilia*; jest czystym oglądem.”⁴⁵ Tak samo ujmuję Kant przestrzeń: „Przestrzeń nie jest czymś obiektywnym i realnym, nie jest ani substancją, ani przypadłością, ani relacją; lecz jest tylko subiektywnym i idealnym, zgodnym z naturą umysłu schematem porządkowania wszelkich zewnętrznych danych według stałego prawa.”⁴⁶ W ten sposób Kant antycypuje rozważania rozwinięte później w *Krytyce czystego rozumu*. Właśnie rozprawa *De mundi sensibilis...* ważna jest dla Kantowskiego rozumienia poznania, gdyż podejmuje problem wyraźnego rozdziału między poznaniem zmysłowym a intelektualnym. W *Krytyce czystego rozumu* podział ten stanowi podstawę odróżnienia ontologii od metafizyki. Norbert Hinske jest przekonany, że „wszelkie kwestie sporne metafizyki mają teraz jedno i to samo źródło. Wszystkie ugruntowane są w »zamiianie tego, co umysłowe, i tego, co zmysłowe«, »permutatio intellectualium et sensitivorum« (A 30).”⁴⁷

W *Przedmowie do pierwszego wydania „Krytyki czystego rozumu”* Kant natomiast pisze: „Rozumiem zaś przez to [przez krytykę czystego rozumu — A. J. N.] nie krytykę książek i systemów, lecz krytykę samej władzy rozumu w ogóle w odniesieniu do wszelkich poznań, do których by rozum mógł dążyć niezależnie od wszelkiego doświadczenia, a więc rozstrzygnięcie możliwości lub niemożliwości metafizyki w ogóle i określenie zarówno jej źródeł, jak i jej zakresu i granic, wszystko to jednak na podstawie zasad naczelnych.”⁴⁸ „Ugruntowanie” (termin wprowadzony przez Heideggera) metafizyki — jeśli właśnie o nie chodzi Kantowi — jest więc zrazu pojęte jako krytyka czyste-

⁴⁵ „Die Zeit ist nicht etwas Objectives und Reales, weder eine Substanz, noch ein Akzidenz, noch ein Verhältnis, sondern eine, durch die Natur der menschlichen Erkenntniskraft notwendige, subjektive Bedingung, alles beliebige Sensible durch ein bestimmtes Gesetz einander beizuordnen, und eine reine Anschauung.” I. Kant: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis...*, s. 52—53.

⁴⁶ „Der Raum ist nicht etwas Objectives und Reales, weder eine Substanz, noch ein Akzidenz, noch ein Verhältnis; sondern ein subjektives, ideales, aus der Natur der Erkenntniskraft nach einem festen Gesetz hervorgehendes Schema gleichsam, schlechthin alles äußerlich Empfundene einander beizuordnen.” Ibidem, s. 60—61.

⁴⁷ N. Hinske: *Opinia Kanta o tym, co niewarunkowane, i jej filozoficzne przestanki...*, s. 29.

⁴⁸ W oryginale: „Ich verstehe aber hierunter nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung, streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen derselben, alles aber aus Principien.” I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, A XII. Brzmienie oryginału niemieckiego podają na podstawie: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften*. 4. Bd. Berlin 1968, s. 9. W wydaniu krytycznym Wilhelma Weischedela czytamy „so wohl” zamiast „sowohl”. Zob. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. 1.—2. Bd. In: Idem: *Werkausgabe*. Hrsg. von W. Weischedel. 3.—4. Bd. Frankfurt am Main 1992.

go rozumu i odwrotnie, krytyka czystego rozumu służyć ma wskazaniu, jak w sposób naukowy, można uprawiać metafizykę. Filozof z Królewca podkreśla, iż w gruncie rzeczy idzie o to, że „był czas, kiedy nazywano ją królową nauk”⁴⁹. Okazuje się jednak, że obecnie nie zasługuje już ona na to miano, co wynika z faktu, że: „Początkowo przypisywano jej więcej, niż można się było słusznie domagać, i rozkoszowano się jakiś czas przyjemnymi nadziejami. Toteż popadła ona w końcu w powszechną pogardę, gdy zobaczono, że zawiodła pokładane w niej nadzieje.”⁵⁰ Fakt, że metafizyka nie spełniła pokładanych w niej nadziei, wynika z tego, że była „dogmatycznym postępowaniem czystego rozumu bez uprzedniej krytyki jego własnej władzy” — jak stwierdził Kant w *Przedmowie do drugiego wydania swego fundamentalnego dzieła*⁵¹. Na marginesie wypada dodać, że w wydanym przez Friedricha Theodora Rinka, przyjaciela Kanta, tekście, który ukazał się w roku śmierci myśliciela z Królewca (1804), pod tytułem *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat? (Jakie są rzeczywiste postępy, które metafizyka w Niemczech poczyniła od czasów Leibniza i Wolffa?)*, autor pisze o koniecznych stadiach filozofii, które stanowią dogmatyzm, sceptycyzm i krytycyzm czystego rozumu⁵².

We *Wstępie* do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu* wskazuje Kant na właściwy — jego zdaniem — przedmiot metafizyki: „Tymi zaś nie dającymi się uniknąć zagadnieniami samego czystego rozumu są: Bóg, wolność i nieśmiertelność. Nauka zaś, której ostatecznym zadaniem, przy wszystkich jej przygotowaniach, jest właściwie tylko rozwiązanie tych zagadnień, nazywa się metafizyką; postępowanie jej jest na początku dogmatyczne, to jest bez uprzedniego wypróbowania zdolności lub niezdolności, jakie rozum posiada do tak wielkiego przedsięwzięcia, podejmuje ona z całą pewnością siebie jego

⁴⁹ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, A VIII.

⁵⁰ Ibidem, A 849, B 877. Słusznie zauważa W. Chudy, gdy pisze: „W ramach metafizyki tradycyjnej rozum — zdaniem Kanta — traktował puste idee jako pojęcia przedmiotowe na mocy ich związania z »chcieniem« intelektu. Rozum stawał się w ten sposób narzędziem nieświadomej (niekrytycznej) ideologii, która udawała naukę.” Idem: *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*..., s. 202.

⁵¹ W oryginale odnośny fragment brzmi nieco inaczej, a mianowicie podkreśla w nim Kant rozumienie dogmatyzmu i pisze: „Dogmatism ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens.” I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B XXXV (podaję za: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe...*, 3. Bd., s. 21). Fakt ten podkreśla także Heinrich Ratke: *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg 1991, s. 48–49.

⁵² „Es sind also drei Stadien, welche die Philosophie zum Behuf der Metaphysik durchzugehen hatte. Das erste war das Stadium des Dogmatism; das zweite das des Skeptizism; das dritte das des Kritizism der reinen Vernunft.” I. Kant: *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* In: Idem: *Werkausgabe...*, 6. Bd., s. 595.

wykonanie.”⁵³ Podkreśla to Kant również w innym miejscu, w którym wskazuje na właściwy cel metafizyki: „Za właściwy cel swych badań ma metafizyka tylko trzy idee: Boga, wolności i nieśmiertelności, tak iż drugie pojęcie powiązane z pierwszym ma prowadzić do trzeciego jako do koniecznego wniosku.”⁵⁴ W *Krytyce władzy sądzenia* ujmuje Kant przedmiot metafizyki bardzo wyraźnie: „Bóg, wolność i nieśmiertelność duszy — oto zadania, do których rozwiązania zmierzają wszystkie poczynania metafizyki, jako do swego ostatecznego i wyłącznego celu.”⁵⁵ Warto podkreślić, że w ujęciu „metafizyki szkolnej” przedmiotami metafizyki były: Bóg, dusza i świat. Kant natomiast stwierdza, że chodzi o Boga, wolność i nieśmiertelność duszy. Miejsce kosmologii zajmuje więc nauka o wolności człowieka. Należy zwrócić uwagę na to, że element wolności w filozofii Kanta bardzo wyraźnie podkreślał Ernst Cassirer. W innym miejscu autor *Krytyki czystego rozumu* stwierdza: „Można powiedzieć, że cała filozofia transcendentalna, która z konieczności poprzedza wszelką metafizykę, nie jest niczym innym, jak całkowitym rozwiązaniem postawionego tutaj pytania, tylko że w systematycznym porządku i we wszelkich szczegółach, i że przeto nie mamy dotychczas wcale filozofii transcendentalnej.”⁵⁶ Filozofia transcendentalna zatem stanowi w ujęciu Kanta warunek *sine qua non* metafizyki, sama będąc ontologią. Aspekt ten staje się pierwszoplanowy w filozofii Heideggera, który podkreśla konieczność ugruntowania ontologii. Heideggerowskie wskazanie na konieczność ugruntowania ontologii okazuje się jednak w pewnym sensie nadinterpretacją, gdyż Kantowska filozofia transcendentalna jest już ontologią i zasadniczo ugruntowania nie potrzebuje. Ontologia zostaje właśnie ugruntowana w *Krytyce czystego rozumu*. Rozumienie badań transcendentalnych jako badań ontologicznych wynika z tego, co Kant mówi o ontologii na kartach *Krytyki czystego rozumu*. Otfried Höffe zaznacza, że Kantowi nie chodzi o teorię doświadczenia i wykraczanie poza samo doświadczenie, ale o to, że kierunek tego wykroczenia jest inny. Autor rozprawy *Immanuel Kant* pisze: „Kant, przynajmniej na wstępie, zwraca się wstecz, a nie [idzie — A. J. N.] do przodu. W obszarze tego, co teoretyczne, nie poszukuje on — »w odległej dali« czy »powietrznych przestworzach« poza doświadczeniem — [jakiegoś] »tamtego świata«, który jako przedmiot tradycyjnej filozofii wyszydzany był przez Nietzschego. Kant chce odsłonić warunki doświadczenia występujące przed wszelkim doświadczeniem.”⁵⁷ Problem w tym, w jakim stopniu myśl Höffego jest już interpretacją myśli Kanta dokonaną w kontekście takiego rozumienia

⁵³ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, B 7.

⁵⁴ Ibidem, B 395.

⁵⁵ I. Kant: *Krytyka władzy sądzenia*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa 1986, s. 490 (465).

⁵⁶ I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein. Oprac. J. Suchorzewska. Warszawa 1993, § 5, s. 40.

⁵⁷ O. Höffe: *Immanuel Kant...*, s. 67—68.

filozofii myśliciela z Królewca, którego Höffe uznaje za autorytet, a mianowicie Martina Heideggera. Odpowiedź na tak postawione pytanie wymaga pokazania, jak w kontekście tekstów Kanta ma się relacja ontologii i metafizyki. Zanim to jednak nastąpi, zwrócić trzeba uwagę na Kantowskie rozumienie poznania metafizycznego.

W odniesieniu do samego poznania metafizycznego Kant mówi: „Poznanie metafizyczne musi zawierać same sądy *a priori* — tego wymaga właściwość jego źródeł.”⁵⁸ Dalej dodaje: „Jedynie wytwarzanie poznania *a priori*, zarówno za pomocą naoczności, jak i pojęć, wreszcie [tworzenie] także syntetycznych zdań *a priori*, i to w poznaniu filozoficznym, stanowi istotną treść metafizyki.”⁵⁹ Na końcu zaś stwierdza: „Metafizyka poza pojęciami dotyczącymi przyrody, a znajdującymi zawsze zastosowanie w doświadczeniu [podkr. — A. J. N.] ma jeszcze do czynienia z czystymi pojęciami rozumowymi, które nie są nigdy dane w żadnym kiedykolwiek możliwym doświadczeniu, a więc z pojęciami, których realności przedmiotowej (tj. tego, że nie są one tylko urojeniami), i z twierdzeniami, których prawdy lub błędu nie można przez żadne doświadczenie potwierdzić lub wykryć.”⁶⁰

W ujęciu metafizyki, które Kant przejmuje po swoich poprzednikach, jest ona nauką czysto racjonalną (aprioryczną) o świecie ponadmysłowym, wykraczającą poza doświadczenie, poruszającą się w obrębie samych pojęć. Podkreśla to Kant w rozprawie *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, która ukazała się w rok przed drugim wydaniem *Krytyki czystego rozumu* (1786). Píše tam: „Czyste poznanie rozumowe z samych tylko pojęć nazywa się czystą filozofią albo metafizyką; w przeciwieństwie do tego, [poznanie], które ugruntowuje swoje poznanie tylko na konstrukcji pojęć, za pośrednictwem przedstawienia przedmiotu w naoczności *a priori*, nazywa się matematyką.”⁶¹ Jarosław Rolewski w swojej książce *Kant a metafizyka* podkreśla, że metafizyka ogranicza się u Kanta do tego, co ujmowano pod pojęciem „metafizyka szkolna”, i jasno określa cel takiej dyscypliny: „Celem takiej metafizyki był ponadempiryczny czysto racjonalny opis (poznanie) tych — również pozadoświadczalnych — przedmiotów: »bytu w ogóle«, »Boga«, »świata« i »duszy«.”⁶² Metafizyką w ujęciu autora *Krytyki czystego rozumu*

⁵⁸ I. Kant: *Prolegomena...*, § 2, s. 20.

⁵⁹ Ibidem, s. 29.

⁶⁰ Ibidem, § 40, s. 118.

⁶¹ „Reine Vernunftkenntnis aus bloßen Begriffen heißt reine Philosophie, oder Metaphysik; dagegen wird die, welche nur auf der Konstruktion der Begriffe, mittelst Darstellung des Gegenstandes in einer Anschauung *a priori*, ihr Erkenntnis gründet, Mathematik genannt.” I. Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. In: Idem: *Werkausgabe...*, 9. Bd., s. 13.

⁶² J. Rolewski: *Kant a metafizyka*. Warszawa 1991, s. 27.

jest więc metafizyka szczegółowa, gdyż właśnie metafizyka ogólna (*metaphysica generalis*, ontologia) zostaje poddana krytyce, a w rezultacie skonstruowana jako filozofia transcendentna.

W *Przedmowie do drugiego wydania* swego fundamentalnego dzieła Kant w następujący sposób charakteryzuje problem metafizyki: „Dla metafizyki, jako dla zupełnie izolowanego spekulatywnego poznania rozumowego, które się całkowicie wznosi ponad doświadczenie, i to przy pomocy samych tylko pojęć (nie zaś tak jak matematyka przez zastosowanie [pojęć] do danych naocznych), gdzie więc rozum sam ma być swym nauczycielem, los nie był dotychczas na tyle przyjazny, żeby zdołała wejść na pewną drogę badania naukowego, choć jest starsza od wszystkich innych [nauk] i choć istniałaby nadal [nawet wtedy], gdyby wszystkie pozostałe [nauki] miała całkowicie pochłoniąć otchłań wszystko niszczącego barbarzyństwa.”⁶³ Kant potwierdza więc nieuchronność metafizyki, a zarazem wiąże ją z koniecznością przewyciężenia jej dogmatyzmu. Z perspektywy klasycznego rozumienia metafizyki można się zgodzić z tezą Gilsona: „Dogmatyzm, który dla Kanta stanowił istotę metafizyki, polegał na czystej konstrukcji rozumowej *a priori* i pozostał tym dla Kanta nawet wówczas, gdy mógł już sądzić, że swym krytycznym idealizmem przewyciężył dogmatyzm Hume’a.”⁶⁴ Rzecz jednak w tym, by nie mieszać pojęć metafizyki tomistycznej z Kantowskim rozumieniem dogmatyzmu. Z perspektywy bowiem filozofii myśliciela z Królewca dogmatyzmem jest każdy rodzaj postępowania bez uprzedniego zbadania władz poznawczych — innymi słowy każda filozofia, która nie wiąże się z krytyką rozumu⁶⁵.

Metafizyka a ontologia w filozofii Kanta

Naszkicowane rozumienie metafizyki w ujęciu Kanta wymaga szczególnych rozważań. Zmusza to do przyjęcia określonych założeń metodologicznych, które pozwolą uporządkować tok myślenia. Zrazu trzeba przyjąć, że rozumienie metafizyki w ujęciu Kanta nie przebiega w jednej płaszczyźnie, nie można zatem ograniczyć badań do wskazania, że właściwy temat metafizyki stanowi *metaphysica specialis*. Jest to niezwykle ważny aspekt rozważań, ale nie jedyny. Podział metafizyki na *metaphysica generalis* i *metaphysica specialis*, który Kant zaczerpnął od Baumgartena, jest o tyle znaczący, że wyznacza dalsze rozumienie tej dyscypliny. Funkcję *metaphysica generalis* przejmuje ontologia, a dodatkowo bywa ona rozmaicie rozumiana w neokantyzmie.

⁶³ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, B XIV.

⁶⁴ E. Gilson: *Byt i istota...*, s. 162.

⁶⁵ Zob. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, B XXXV, B 796.

Właściwą metafizyką pozostaje *metaphysica specialis*. Podział ten — wprowadzie znaczący, nie tyle ugruntowany przez Kanta, ile przezeń potwierdzony, natomiast kontynuowany w ramach myśli neokantowskiej — wymaga jednak odwołania się do innego rozumienia metafizyki. Można natomiast w celach metodologicznych założyć występowanie w koncepcji Kanta jeszcze drugiego rodzaju metafizyki, a mianowicie metafizyki doświadczenia. Motyw ten stanowi bardzo wyraźny wątek myśli Nicolaia Hartmanna, który niejednokrotnie podkreśla metafizyczny charakter Kantowskiego rozumienia doświadczenia (pojęcie „metafizyka doświadczenia” nie pokrywa się tu jednak ze znaczeniem, jakie nadał mu Hartmann). Zresztą, o czym będzie jeszcze mowa⁶⁶, właśnie w koncepcji Hartmanna występuje rozumienie metafizyki przede wszystkim jako metafizyki poznania, a następnie wszystkich problemów filozoficznych — jako problemów metafizycznych. Autor *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*⁶⁷ stosuje swoistą metodę analizy problemów i systemów filozoficznych oraz wskazuje jej źródło w filozofii Kanta. Z metafizyką doświadczenia wiąże się metafizyka świata — jego rozumienie i ujęcie obecne w filozofii autora *Krytyki czystego rozumu*. Trzecim wreszcie rozumieniem metafizyki występującym w filozofii Kanta, związanym z metafizyką doświadczenia, jest metafizyka człowieka. Należy więc mieć na uwadze to, iż pod pojęciem „metafizyka doświadczenia” kryje się zasadniczo: metafizyka poznania, metafizyka świata i metafizyka człowieka. Zanim jednak dojdzie do ukazania metafizyki doświadczenia, należy przybliżyć Kantowskie rozumienie metafizyki i ontologii.

Relację metafizyki i ontologii przedstawia Kant przede wszystkim w rozdziale *Krytyki czystego rozumu* poświęconym architektonice czystego rozumu. Píše tam: „Cały system metafizyki składa się więc z czterech głównych części: 1. ontologii, 2. racjonalnej fizjologii, 3. racjonalnej kosmologii i 4. racjonalnej teologii. Część druga, mianowicie przyrodoznawstwo czystego rozumu, zawiera dwa rozdziały: *physica rationalis* i *psychologia rationalis*.”⁶⁸ Podział ten wynika z przekonania Kanta, że filozofia czystego rozumu dzieli się na propedeutykę oraz metafizykę. „Filozofia czystego rozumu zaś — jak stwierdza — jest albo propedeutyką (ćwiczeniem wstępnym), która bada zdolność rozumu co do wszelkiego czystego poznania *a priori* i nazywa się krytyką, albo, po wtóre, jest systemem czystego rozumu (nauką), całym (zarówno prawdziwym, jak pozornym) poznaniem filozoficznym [uzyskanym] w związku sys-

⁶⁶ Zob. rozdział *Problem metafizyki w ujęciu Nicolaia Hartmanna*.

⁶⁷ Książka Hartmanna *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (pierwsze wydanie ukazało się w roku 1921, drugie — poszerzone o część poświęconą bytowi idealnemu) ma charakter programowy i jest symbolicznym zerwaniem z filozofią szkoły marburskiej, która żadnej metafizyki nie uznawała.

⁶⁸ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, B 874.

tematycznym z czystego rozumu i nazywa się metafizyką.”⁶⁹ Idąc dalej, dzieli Kant metafizykę na:

a) metafizykę spekulatywnego użycia czystego rozumu (metafizyka przyrody),

b) metafizykę praktycznego zastosowania czystego rozumu (metafizyka moralności)⁷⁰.

Ontologia w ujęciu myśliciela z Królewca jest częścią metafizyki przyrody. W *Krytyce czystego rozumu* Kant pisze: „Tak zwana metafizyka w węższym rozumieniu składa się z filozofii transcendentalnej i z fizjologii czystego rozumu. Pierwsza rozważa tylko intelekt i sam rozum w systemie wszystkich pojęć i zasad odnoszących się do przedmiotów w ogóle, nie przyjmując przedmiotów, które byłyby dane (*ontologia*); druga rozważa przyrodę, tzn. ogół danych przedmiotów (bez względu na to, czy są dane zmysłom, czy też — jeżeli kto woli — innemu rodzajowi oglądania), i jest przeto fizjologią (jakkolwiek tylko *rationalis*).”⁷¹ Racjonalna fizjologia dzieli się — zdaniem Kanta — na immanentną i transcendentną. Do immanentnej racjonalnej fizjologii należą racjonalna fizyka i racjonalna psychologia, natomiast do transcendentnej racjonalnej fizjologii — racjonalna kosmologia i racjonalna teologia. W rozprawie *Welches sind...* Kant przedstawia natomiast ontologię w nieco innym kontekście, a mianowicie odwołuje się do zaczerpniętego z tzw. metafizyki szkolnej podziału na *metaphysica generalis* i *metaphysica specialis*. Píše tam: „Ontologia jest tą wiedzą (jako część metafizyki), która stanowi system wszelkich pojęć intelektu i zasad, jednak tylko w takim stopniu, w jakim odnoszą się one do przedmiotów danych zmysłom, a więc mogą być poparte doświadczeniem. Nie dotyczy ona tego, co ponadzmysłowe, co jest przecież ostatecznym celem metafizyki, należy więc do niej jako propedeutyka, jako westybul, albo jako przedsionek właściwej metafizyki, i zostaje nazwana filozofią transcendentalną, ponieważ zawiera warunki i pierwsze elementy wszelkiego naszego poznania *a priori*.”⁷²

Tutaj zdaje się tkwić źródło Heideggerowskiego rozumienia ontologii. Rzecz jednak w tym, czy rzeczywiście Kantowskie rozumienie problemu jest takie, jakie później proponuje autor *Kant a problem metafizyki*? Hans-Michael Baumgartner uważa, że oznacza to zrównanie filozofii transcendentalnej z ontologią. Jest on jednak przekonany, że następuje tutaj odgraniczenie ontologii jako części metafizyki przyrody od krytyki jako dyscypliny czy-

⁶⁹ Ibidem, B 869.

⁷⁰ Zob. ibidem. Por. H.-M. Baumgartner: *Kants „Kritik der reinen Vernunft”. Anleitung zur Lektüre*. 4. Aufl. Freiburg—München 1996, s. 134; J. Jusia k: *Metafizyka a poznanie bezpośrednie...*, s. 207.

⁷¹ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, B 873.

⁷² I. Kant: *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?...*, s. 590.

stego rozumu. Uważa jednocześnie, że daje to powód do dyskusowania kwestii — podejmowanej zresztą nieustannie w kantyzmie i neokantyzmie — czy rzeczywiście krytyka jest istotnie różna od filozofii transcendentalnej względnie ontologii⁷³. Jeszcze radykalniej kwestie te ujmuje Walter Bröcker. Jego zdaniem *Krytyka czystego rozumu* stanowić ma koniec metafizyki szczegółowej, pozostawiając jedynie miejsce dla metafizyki ogólnej⁷⁴. Problematycznym jest bowiem to, czy Kant, z jednej strony, rzeczywiście wykazał niemożliwość istnienia metafizyki szczegółowej, a więc jej koniec, z drugiej zaś strony, czy pozostaje tylko metafizyka ogólna (ontologia). Bröcker wyraża przekonanie, że metafizyka ogólna (*metaphysica generalis*), czyli ontologia, jest ograniczona do przedmiotów możliwego doświadczenia. Kant więc w ujęciu Bröckera jest filozofem, który odróżnia metafizykę ogólną (ontologia), rozumianą jako nauka o bycie jako takim, oraz metafizykę szczegółową (Bóg, świat i człowiek). Bröcker podkreśla przy tym, że w odniesieniu do każdego zakresu metafizyki szczegółowej istnieje wiedza niemetafizyczna⁷⁵. Twierdzi on ponadto, że mimo wszystko Kant nie do końca zniszczył metafizykę szczegółową, pozostawiając miejsce dla wiary. Powołuje się na dyskusję Kanta z Mosesem Mendelsohmem⁷⁶. Problematyczność ujęcia Bröckera polega więc na tym, że nie tyle uznaje on Kantowskie rozgraniczenie, ile na tym, że widzi u niego zupełne odrzucenie metafizyki szczegółowej.

Pytanie, jakie się tutaj nieodparcie narzuca, wiąże się z prawdziwością wykładni koncepcji królewieckiego myśliciela, przedstawionej przez Martina Heideggera. Chodzi bowiem o fakt, że właśnie w architektonice czystego rozumu zdają się tkwić źródła powszechnie dominującej interpretacji filozofii myśliciela z Królewca, a mianowicie interpretacji, jaką przedstawił Martin Heidegger. Kant w rozprawie *Welches sind...* pisze o ontologii jako pierwszym stadium metafizyki. Stwierdza tam, że zadanie ontologii nie polega na uchwyceniu cech rzeczy, gdyż to należy do logiki — ontologia traktuje o tym, co może nam być w ogóle dane w naoczności, i to dane *a priori*⁷⁷. W dodatku

⁷³ Zob. H.-M. Baumgartner: *Kants „Kritik der reinen Vernunft“. Anleitung zur Lektüre...*, s. 133—135.

⁷⁴ „Die »Kritik der reinen Vernunft« macht in ihrem zweiten Teil (der Dialektik) der gesamten metaphysica specialis den Garaus. Sie beweist unwiderleglich für alle Zeiten, daß die ganzen Versuche dieser vermeintlichen Wissenschaft nicht nur de facto gescheitert sind, sondern auch für alle Zukunft zum Scheitern verurteilt sind, da das, was hier beansprucht wird, gar nicht geleistet werden kann. Ganz so schlecht geht es der metaphysica generalis nicht.“ W. Bröcker: *Kant über Metaphysik und Erfahrung...*, s. 9.

⁷⁵ Ibidem, s. 8. Istnieje bowiem teologia (*theologia naturalis* i *theologia revelata*), kosmologia (*cosmologia rationalis* i *cosmologia empirica*) oraz psychologia (empiryczna i racjonalna).

⁷⁶ „[...] ich mußte das Wissen einschränken, um den Glauben Platz zu schaffen.“ Ibidem, s. 9.

⁷⁷ „Im ersten Stadium der Metaphysik, welches darum das der Ontologie genannt werden kann, weil es nicht etwas das Wesentliche unserer Begriffe von Dingen durch Auflösung in ihrer Merkmale zu erforschen lehrt, welches das Geschäfte der Logik ist, sondern wie, und welche wir

do rozprawy konkursowej mówi Kant wprost, że ontologia (jako część metafizyki) zawiera elementy naszego poznania *a priori*: „Metafizyka zawiera w jednej jej części (ontologii) elementy ludzkiego poznania *a priori*, tak jak w pojęciach jako zasadach, i musi, zgodnie ze swoim zamysłem, takie zawierać [...]”⁷⁸ Takiego rozumienia filozofii Kanta przez Heideggera można się doszukiwać w fakcie, że w książce *Kant a problem metafizyki* kilkakrotnie powołuje się on na rozprawę *Welches sind...*, przy czym zmienia jej tytuł na *Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff (O postępach metafizyki od Leibniza i Wolffa)*⁷⁹.

Na marginesie warto zwrócić uwagę na fakt, że pojęcie naoczności, czy też oglądu (*Anschauung*), jest tym, które różnicuje filozofię Immanuela Kanta oraz idealizm niemiecki. Pojęcie naoczności stanowi jedno z tych pojęć, których jednoznaczne określenie jest niemożliwe. Jeżeli jednak założyć, że w filozofii Kanta i idealizmu chodzi o ogląd intelektualny, to Kant odrzucił go jako niemożliwy dla skończonego rozumu ludzkiego⁸⁰, dla Fichtego zaś ogląd intelektualny stanowi punkt wyjścia jego filozofii — w tym sensie, że wiąże się on jednocześnie z możliwością samoświadomości i świadomości przedmiotu⁸¹. Także Georg Hegel podkreśla znaczenie oglądu intelektualnego dla właściwego rozumienia filozofii Fichtego⁸². Zdaniem autora *Krytyki czystego ro-*

uns *a priori* von Dingen machen, um das, was uns in der Anschauung überhaupt gegeben werden mag [...]” I. Kant: *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?...*, s. 622.

⁷⁸ „Die Metaphysik enthält in einem ihrer Teile (der Ontologie) Elemente der Menschlichen Erkenntnis *a priori*, sowohl in Begriffen als Grundsätzen, und muß, ihre Absicht nach, solche enthalten [...]” Ibidem, s. 655.

⁷⁹ Zob. M. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. 4. Aufl. Frankfurt am Main 1973, s. 7, 9, 12, 16, 22, 120, 149, 166. Por. Idem: *Kant a problem metafizyki...*, s. 13, 16, 19, 23, 141, 172, 192.

⁸⁰ „Ponieważ zaś taka naoczność, mianowicie naoczność intelektualna, leży całkowicie poza naszą zdolnością poznawczą, to i stosowanie kategorii nie może wcale wykraczać poza granice przedmiotów doświadczenia.” I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, B 308.

⁸¹ Zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. 3. Aufl. Berlin—New York 1974, s. 49—50. Por. W. Flach: *Anschauung*. In: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. Hrsg. von H. Krings, H.-M. Baumgartner, Ch. Wild. 1. Bd. München 1973, s. 99—109. Kant zresztą — o czym była już mowa — stwierdza w rozprawie *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis...*: „Eine Anschauung des Intellektuellen gibt es (für den Menschen) nicht, sondern nur eine symbolische Erkenntnis, und die Verstandestätigkeit ist uns nur durch allgemeine Begriffe in abstracto verstattet, nicht durch einen einzelnen in concreto.” Ibidem, s. 40—41.

⁸² „Durch die Philosophie soll reines Bewußtsein als Begriff aufgehoben werden. In der Entgegensetzung gegen das empirische Bewußtsein erscheint die intellektuelle Anschauung, das reine Denken seiner selbst, als Begriff, nämlich als Abstraktion von allem Mannigfaltigen, aller Ungleichheit des Subjekts und Objekts.” G. W. F. Hegel: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Leipzig 1981, s. 52. (Anton F. Koch podaje, że pełny tytuł rozprawy Hegla brzmiał: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in*

zumu natomiast ogląd jest zawsze oglądem zmysłowym. Kant, powołując się na fakt, że nasze oglądanie nie jest pierwotne, stwierdza, iż jest ono takim, jakie występuje w jego estetyce transcendentalnej. W odniesieniu zatem do skończonego rozumu ludzkiego będzie to zawsze właśnie oglądanie pochodne (*intuitus derivativus*), zasadniczo różne od oglądania pierwotnego (*intuitus originarius*)⁸³. Mając na względzie dyskursywność ludzkiego poznania i jego skończoność, wynikającą z ograniczenia oglądu do oglądania zmysłowego (w formach naoczności zmysłowej — czasie i przestrzeni), podkreśla niemożliwość poznania rzeczy samej w sobie. W tym też — zdaniem Rolewskiego — upatruje Kant błędu dawnej metafizyki. „Natomiast stara metafizyka — i to zarówno apriorystyczna jak i empirystyczna — popełniała ten podstawowy błąd, że sądziła, iż jakaś uprzywilejowana »władza poznawcza«: intelekt lub zmysłowość, odnosi się wprost do rzeczy samych w sobie, że je bezpośrednio ujmuje.”⁸⁴

Wokół Kantowskiej rzeczy samej w sobie

Niezwykle ważny w filozofii Kanta jest problem rzeczy samej w sobie⁸⁵. Rzecz sama w sobie może być przedmiotem oglądu boskiego (*intuitus originarius*), natomiast jako przedmiot oglądu skończonego, pochodnego (*intuitus derivativus*) jest ona przedmiotem transcendentalnym. „Przedmiot transcendentalny — tak ujmuje tę kwestię Rolewski — jest więc w istocie rzeczą samą w sobie, tyle że ujętą przez skończony, ludzki intelekt jako rzecz obecna w zjawisku: jest noumenem, ale pomyślanym przez dyskursywny rozum, to znaczy: noumenem udyskursywowanym i przystosowanym do skończoności podmiotu ludzkiego.”⁸⁶ Zarazem jednak Rolewski nie wskazuje do końca na możliwość odmiennego rozumienia pojęcia rzeczy samej w sobie i przedmiotu transcendentalnego. Wskazuje na realistyczną interpretację rzeczy samej w sobie (co więcej, sam ją uzasadnia) i odwołuje się do Ericha Adickesa, ale nie podkreśla wyraźnie realistycznego stanowiska, charakte-

Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustand der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1stes Heft. Jena 1801. Podaję za: Lust an der Erkenntnis. Die klassische deutsche Philosophie. Hrsg. von A. F. Koch. München—Zürich 1989, s. 494).

⁸³ Zob. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*..., B 72.

⁸⁴ J. Rolewski: *Kant a metafizyka*..., s. 30.

⁸⁵ Oczywiście, nie chodzi o całościowe rozważenie problemu, a nawet nie o wskazanie podstawowych elementów jej rozumienia w koncepcji Kanta. To bowiem wymaga osobnych studiów, których zresztą nie brakuje. Kantowska rzecz sama w sobie interesuje nas tu jedynie w kontekście tych interpretacji, które wiążą się z wykładnią występującą w neokantyzmie.

⁸⁶ J. Rolewski: *Kant a metafizyka*..., s. 122.

ryzującego jego filozofię⁸⁷. Problem rzeczy samej w sobie w interpretacji Adickesa sprowadza się właśnie do zdecydowanie realistycznej wizji filozofii Kantowskiej. Podstawę tej interpretacji stanowi teza, że Kant był metafizykiem⁸⁸. Ale taka interpretacja Adickesa — o czym będzie jeszcze mowa — zawiera pewną sprzeczność. Wynika ona z faktu, iż rzecz sama w sobie może być tylko pomyślana („noumenon” etymologicznie znaczy „to, co pomyślane”), a tymczasem zgodnie z interpretacją Adickesa (i idącego jego śladem — choć będącego także pod wpływem fenomenologii — Hartmanna), jest ona jednocześnie poznawalna⁸⁹. Rolewski natomiast daje wyraz przekonaniu, że istotną rolę w rozumieniu przedmiotu transcendentального odgrywa jego ujęcie jako horyzontu ludzkiego poznania. „Przedmiot transcendentálny jest — według określenia Kanta — pojęciem granicznym, jest granicą, dzięki której zaczyna egzystować to, co jest przez nią ograniczane.”⁹⁰

Problematyczność takiego rozumienia pojęcia rzeczy samej w sobie w koncepcji samego Kanta łączy się nie tylko z realistyczną interpretacją dokonaną przez Ericha Adickesa. Przede wszystkim bowiem zawarta jest w tym pojęciu sprzeczność, którą z kolei akcentuje Gottfried Martin. Píše on o dwutorowości Kantowskiej filozofii — koncentrującej się wokół transcendentálnej idealności czasu, przestrzeni i przyrody oraz obiektywnej realności wolności, Boga i nieśmiertelności, która kulminuje w aporii rzeczy samej w sobie⁹¹. *À propos* dyskusji Martina z Adickesem podkreślić należy jedynie fakt, że zasadnicza odmienność ich stanowisk polega na tym, że Adickes obstaje przy realistycznej interpretacji rzeczy samej w sobie (w czym zbliża się do ruchu fenomenologicznego), Martin natomiast podkreśla nade wszystko problematyczność całego zagadnienia w filozofii Kanta, przy czym również ten problem ujmuje w dwojakiej perspektywie: po pierwsze, w perspektywie historycznej, zwracając przy tym uwagę na rozmaite interpretacje rzeczy samej w sobie, z jakimi mamy do czynienia w filozofii; po drugie — w kontekście systematycznym, gdy za decydującą uznaje problematykę Boga.

W kontekście historycznym zwraca Gottfried Martin uwagę przede wszystkim na przedstawicieli metafizycznej interpretacji myśli Kanta, a mianowicie na Friedricha Paulsena oraz Maxa Wundta. Friedrich Paulsen (1846—1908) jest autorem rozprawy *Kant und seine Lehre* (1898; tłumaczenie polskie ukaza-

⁸⁷ Ibidem, s. 121, przypis 12.

⁸⁸ „Dann ist aber auch ganz sicher, daß Kant ein Metaphysiker war.” E. A d i c k e s: *Kant und das Ding an sich...*, s. 19.

⁸⁹ Akcentowanie faktu, że rzecz sama w sobie jest poznawalna, gdyż jest tym, co przejawiające się w zjawisku, pochodzi — o czym będzie jeszcze mowa — z fenomenologii, która w relacji: zjawisko — przedmiot transcendentálny — rzecz sama w sobie, zrezygnowała z członu pośredniego, a mianowicie z przedmiotu transcendentálního.

⁹⁰ J. Rolewski: *Kant a metafizyka...*, s. 131.

⁹¹ Zob. G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie...*, s. 214–215.

ło się w roku 1902 pod tytułem *Kant i jego nauka*), zawierającej najbardziej reprezentatywny wykład poglądów kierunku metafizycznego. W rozumieniu Paulsena Kant nie mógł być przeciwnikiem metafizyki, gdyż zadaniem *Krytyki czystego rozumu* było sformułowanie i zapewnienie teoretycznych podstaw następnym *Krytykom*. Zarówno w *Krytyce praktycznego rozumu*, jak i *Krytyce władzy sądenia* najistotniejszy jest — zdaniem Paulsena — świat pozaprzrodniczy, tj. świat myślowy (*mundus intelligibilis*). Martin podkreśla, że Paulsen był pierwszym kantystą, który uchwycił problem metafizyki jako jądro myśli Kanta. Punktem wyjścia filozofii uczynił rozróżnienie między *mundus sensibilis* a *mundus intelligibilis*. „Właśnie dlatego w centrum Kantowskiego myślenia znajduje się dowód obiektywnej realności Boga, wolności i nieśmiertelności.”⁹² Rozróżnienie świata zmysłowego i świata myślnego stanowi też powód, dla którego Paulsen przywiązywał większą wagę do dysertacji *De mundi...* niż do *Krytyki czystego rozumu*. Wedle Martina Paulsen Kantowską dysertację uznaje za ważniejszą niż sama *Krytyka czystego rozumu*⁹³. Paulsen uważa, że właśnie w dysertacji zawarł Kant właściwą metodę metafizyki, to znaczy metodę transcendentalną. Podkreśla też, że wprowadza w niej Kant dwa rozumienia poznania — poznanie intelektualne i poznanie zmysłowe. Poznanie intelektualne (racjonalne) jest poznaniem przedmiotów, które nie pobudzają naszych zmysłów; jest więc poznaniem rzeczy takimi, jakimi są. Poznanie zmysłowe natomiast jest poznaniem przedmiotów takimi, jakimi nam się jawią, poddanych prawom zmysłowości, czyli apriorycznym warunkom przestrzeni i czasu. Zdaniem Paulsena nauki empiryczne podpadają pod poznanie zmysłowe, podczas gdy metafizyka — to naczelny przykład poznania intelektualnego. Paulsen jest przekonany, że dzięki temu podziałowi Kantowi udało się uwolnić metafizykę od elementu zmysłowego, który cechował metafizykę tradycyjną i teologię naturalną. Metafizyka bowiem w rozumieniu Paulsena ujmuje świat myślowy w czystych pojęciach rozumu, a więc Bóg i dusza znajdują się poza rzeczywistą przestrzenią i czasem. Podkreśla przy tym, że tym, co umożliwiło Kantowi przewyżczenie dogmatycznej metafizyki, była metoda transcendentalna.

Max Wundt, autor książki *Kant als Metaphysiker* (1924), z jednej strony zaliczany jest także do metafizycznego nurtu neokantyzmu, z drugiej — krytykuje ujęcie Paulsena. Według Wundta Paulsen akcentuje treść metafizyki, a nie jej metodę (co sugeruje, że Kant był kontynuatorem metafizyki dogmatycznej). Wundt natomiast podkreśla, że zwalczanie tradycyjnej metafizyki było przedmiotem trzech *Krytyk*. Twierdzi ponadto, że błąd Paulsena polegał na tym, iż metafizykę zaliczył do filozofii teoretycznej, a przecież jest ona oparta na pojęciach filozofii praktycznej: korzenie metafizyki (wiedzy

⁹² Zob. ibidem, s. 152.

⁹³ Zob. ibidem, s. 152–153.

o nadzmysłowości) tkwią w pojęciach praktycznych. Największym błędem Paulsena jest w rozumieniu Wundta wyróżnienie w koncepcji Kanta dwójakiej metafizyki: jednej związanej ze zjawiskami, drugiej — z nadzmysłowością. Tymczasem Kant przedstawił tylko jedną metafizykę, która jest różnie uzasadniana⁹⁴.

Krótkie omówienie poglądów Friedricha Paulsena i Maxa Wundta pozwala zorientować się, że nawet w ramach jednego (metafizycznego) nurtu neokantyzmu występowały duże rozbieżności. Martin jest zdania, że błąd Paulsena w ujęciu filozofii Kanta polega na tym, iż nie tylko nie dostrzega centralnej pozycji *Krytyki czystego rozumu* (gdyż większą wagę przypisuje dysertacji), ale także nie widzi możliwości uzgodnienia jej stanowiska z późniejszymi dziełami Kanta, nie mówiąc już o dziełach przedkrytycznych. W ten sposób Kantowska dysertacja, rozprawa *De mundi...*, staje się centralnym dziełem systemu myśliciela z Królewca⁹⁵. Tym natomiast, co — zdaniem Martina — odróżnia Wundta od Paulsena, jest fakt, że uniknął on przesadnego akcentowania przedkrytycznego okresu filozofii Kanta. Zarazem jednak przesunął akcent na tekst *Welches sind...*, który ukazał się drukiem w roku śmierci Kanta. Martin jest zdania, że w ujęciu metafizyki przez Paulsena i Wundta tkwi mimo wszystko błąd polegający na pomieszaniu różnych znaczeń metafizyki. W tym kontekście stwierdza, że „wylączne określenie metafizyki jako nauki o najwyższych bytach, praktycznie jako *theologia naturalis*, musi prowadzić do zubożenia metafizyki, a takie zubożenie metafizyki jest właśnie tym, któremu systematycznie zaszkodziła interpretacja Kanta dokonana przez Paulsena i Wundta”⁹⁶. Dlatego też zupełnie inną wartość niż oceny, jakich dokonali Paulsen i Wundt, mają — zdaniem Martina — metafizyczne interpretacje Kanta dokonane przez Martina Heideggera, Nicolaia Hartmanna i Heinza Heimsoetha. „Musimy rozważać Kantowską metafizykę — pisze Gottfried Martin — nie tylko jako naukę o bycie Boga, lecz także musimy nauczyć się widzieć, że określenie bytu przestrzeni, bytu czasu, bytu natury, bytu zjawisk przedstawia tak samo zadanie ontologiczne, jak określenie bytu Boga.”⁹⁷

Przystępując do analizy pojęcia rzeczy samej w sobie na gruncie filozofii Kantowskiej, wskazuje Martin przede wszystkim na Ericha Adickesa i jego klasyczne, wyczerpujące podjęcie tematu. Punkt wyjścia rozważań Adickesa stanowi przekonanie, że transsubiektywna egzystencja i wielość rzeczy samych w sobie, działających na nasze Ja, jest dla Kanta absolutnie pewna i zrozu-

⁹⁴ Zob. J. Kiersnowska-Suchorzewska: *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów...*, s. 389—398.

⁹⁵ Zob. G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie...*, s. 152.

⁹⁶ Ibidem, s. 155.

⁹⁷ Ibidem, s. 156—157.

miała, przy czym pewność ta opiera się na realistycznej dyspozycji psychiki⁹⁸. Kant w aposteriorycznym materiale zjawiskowym odkrywa czynnik transcendentny, to znaczy materiał zjawiskowy traktuje jako manifestację bytu w sobie. W przekonaniu Adickesa filozof królewiecki nie cofa się od zjawisk do transcendencji, jako ich przyczyny, lecz przyjmuje ją bezpośrednio. W rezultacie transcendencja jest niepoznawalna co do swej istoty, lecz niewątpliwa co do istnienia. Rzeczy same w sobie ujmuje Adickes jako przedmioty myślne: nie można ich poznać, lecz można je pomyśleć. Zdaniem Adickesa Kant przyjmuje za założenie (bez dowodu) wielość rzeczy samych w sobie jako korelatów zjawisk (nie są to korelaty w znaczeniu pojęciowym, logicznym, lecz realnym). Podkreśla on, że Kant nigdy nie wątpił w istnienie rzeczy samych w sobie; uważał owo istnienie za konieczny postulat swego systemu filozofii transcendentalnej⁹⁹. Zaprzeczenie rzeczy samej w sobie byłoby niedorzecznością, gdyż nie jest ona udowodnioną przesłanką zjawisk, zupełnie pewną i podstawową. W dalszym ciągu wywodu stwierdza Adickes, że rzecz sama w sobie i zjawisko — to nie są dwie różnorodne istoty, obie realne, stanowiące dla siebie prawzór i odbicie. Jest raczej tak, że jedno „coś” jest nam, z jednej strony, dane jako zjawisko w oglądzie, z drugiej zaś — niezależnie od tego ma swój byt w sobie: „[...] jeden i ten sam przedmiot jest zarazem rzeczą samą w sobie i zjawiskiem, rzecz sama w sobie jest wprawdzie w nim niepoznawalna, ale przecież właśnie w nim się ujawnia, w nim się manifestuje.”¹⁰⁰

Problematyczność rozumienia rzeczy samej w sobie łączy się jednakże w koncepcji Kanta nie tylko z interpretacją, jakiej dokonał Erich Adickes. Interpretacja ta bowiem, sama w sobie ściśle realistyczna, jest zarazem przejęciem pewnego elementu myślenia fenomenologicznego. Martin nie zwraca jednak uwagi na fakt, że skoro rzecz sama w sobie i zjawisko są tym samym, to rozstrzygnięcia wymaga problem poznawalności rzeczy samej w sobie. Jest ona wówczas niepoznawalna, ale jedynie w tym znaczeniu, że nie jest poznawalna w swej całkowitości. Na ten element interpretacji rzeczy samej w sobie zwrócił uwagę także Nicolai Hartmann. Martin podkreśla natomiast przede wszystkim to, że w pojęciu rzeczy samej w sobie zawiera się sprzeczność. Z jednej bowiem strony, nawet ci, którzy interpretują Kanta idealistycznie, nie zaprzeczają temu, że Kant przyjmował istnienie rzeczy samych w sobie. Sprzeczność tkwi w tym, że nie dostrzega się dwutorowości Kantowskiej filozofii. „W rzeczywi-

⁹⁸ „Nach meiner Überzeugung ist für Kant in seiner ganzen kritischen Zeit die transsubjektive Existenz einer Vielheit von Dingen an sich, die unser Ich affizieren, eine nie bezweifelte, absolute Selbstverständlichkeit gewesen.” E. Adickes: *Kant und das Ding an sich...*, s. 4.

⁹⁹ „Diese Existenz und nicht die bloße Idee der Dinge an sich bildet nach Ausweis zahlreicher Stellen ein wesentliches Bestandteil des kritischen Systems und gehört gerade zu den von Kant am häufigsten »ausdrücklich geäußerten philosophischen Lehren«.” Ibidem, s. 19.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 20.

stości Kantowska filozofia — twierdzi autor omawianego dzieła — zawieszona jest na dwóch zawiasach: na transcendentальной idealności przestrzeni, czasu i przyrody oraz obiektywnej realności wolności, Boga i nieśmiertelności. Ta dwutorowość Kantowskiego myślenia wyraża się w aporiach rzeczy samej w sobie, stanowi ona właściwą podstawową dyspozycję Kanta, tak jak jest ona wymagana przez same problemy.”¹⁰¹ Tym samym ukazuje Martin ścisły związek między Kantowskimi *Krytykami*, a więc — wbrew wszystkim jednostronnym interpretacjom — jedność myśli filozofa z Królewca. Kant bowiem w *Przedmowie do Krytyki praktycznego rozumu* pisze: „Natomiast teraz ukazuje się przedtem niemal nieoczekiwane i wysoce zadowalające potwierdzenie konsekwentnego sposobu myślenia Krytyki spekulatywnej; kazała ona bowiem uważać przedmioty doświadczenia jako takie, a wśród nich nawet nasz własny podmiot (*unser eigenes Subject*), tylko za zjawiska, ale mimo to przyjmować u ich podstawy rzeczy same w sobie, a zatem nie uważać wszystkiego, co nadzmysłowe, za urojenie, a pojęcia tegoż za nie mające treści; teraz zaś rozum praktyczny samodzielnie i nie umówiwszy się ze spekulatywnym nadaje realność nadzmysłowemu przedmiotowi kategorii przyczynowości, mianowicie wolności (aczkolwiek jako pojęciu praktycznemu także tylko dla praktycznego użytku), a więc potwierdza faktem to, co tam mogło być tylko pomyślane.”¹⁰²

Dostrzeżenie związku między wszystkimi Kantowskimi *Krytykami* można więc uznać za wyróżnik interpretacji Martina. Co więcej, nie jest to też interpretacja ograniczająca się do tzw. Kanta krytycznego, ale wykazująca również znaczenie Kantowskiej dysertacji dla zrozumienia naczelnego pojęcia filozofii myśliciela z Królewca, a mianowicie pojęcia rzeczy samej w sobie. Wskazując na pewne odmienności pomiędzy pierwszym a drugim wydaniem *Krytyki czystego rozumu*, akcentuje Martin fakt, że w wydaniu pierwszym Kant opiera się na dysertacji. W dysertacji zaś, w czwartym paragrafie, autor dokonuje rozróżnienia poznania zmysłowego oraz intelektualnego. Czytamy: „[...] sensitive cogitata esse rerum repraesentationes uti a p p a r e n t, intellectualia autem sicuti sunt.”¹⁰³ W tłumaczeniu na język niemiecki odnośny fragment brzmi: „[...] so ist ersichtlich, daß das sinnlich Gedachte in Vorstellungen der Dinge besteht, wie sie erscheinen, das Intellektuale aber, wie sie sind.”¹⁰⁴ W polskim przekładzie zaś czytamy: „[...] to jasnym jest, że poznanie zmysłowe przedstawiają rzeczy, jakimi one [nam] się przejawiają, natomiast poznanie intelektualne przedstawiają rzeczy, ja-

¹⁰¹ G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie...*, s. 214–215.

¹⁰² I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa 1984, s. 9.

¹⁰³ I. Kant: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. In: *Idem: Werkausgabe...*, 5. Bd., s. 28.

¹⁰⁴ *Ibidem*, s. 29.

kimi one są.”¹⁰⁵ Ukazując związek między Kantowską dysertacją i *Krytyką czystego rozumu*, pomiędzy tzw. Kantem przedkrytycznym i krytycznym, unika Martin — w imię całościowej i wyczerpującej interpretacji — jednostronności, która charakteryzuje neokantyzm szkoły marburskiej. Hermann Cohen bowiem tej jedności nie znalazł i na tej podstawie odrzucił estetykę transcendentalną Kanta. Cohen wprowadza wyraźne odróżnienie myślenia od poznania i zasadniczo tylko temu drugiemu przypisuje wartość. Uważa bowiem, że poznanie jest procesem o charakterze psychicznym¹⁰⁶. Jednocześnie unika Martin skrajności, które występują w ramach metafizycznej interpretacji Kanta, a mianowicie pomiędzy Paulsenem a Wundtem. Ani Paulsen, akcentujący znaczenie dysertacji, ani też Wundt, upatrujący istoty Kantowskiej metafizyki w rozprawie konkursowej, nie mają racji. Problem tkwi w całości i Kantowską filozofię należy postrzegać właśnie jako całość.

Gottfried Martin zasadniczo nie podejmuje dyskusji z Erichem Adickesem w tym znaczeniu, iż nie zamierza obalić jego interpretacji, ale jedynie chce wskazać na pewne wątpliwości, związane z samym pojęciem. Zwraca przede wszystkim uwagę na trudność we właściwym rozumieniu pobudzania naszych zmysłów przez rzecz samą w sobie¹⁰⁷. Co do samej tezy dotyczącej rzeczywistości rzeczy samych w sobie, ich istnienia czy też egzystencji, to trudność — zdaniem Martina — tkwi w rozumieniu analityki transcendentalnej, w której rzeczywistość i istnienie — jako kategorie — mogą być odniesione tylko do zjawisk. Martin podkreśla nade wszystko problematyczność całego zagadnienia w filozofii Kanta. Jego zdaniem należy wskazać cztery elementy charakteryzujące obiektywną realność rzeczy samej w sobie. Są to mianowicie:

- 1) niezależność rzeczy samych w sobie od człowieka,
- 2) spontaniczne pobudzanie nas,
- 3) zdolność do uporządkowania,
- 4) fakt, że rzeczy same w sobie są dziełem Boga¹⁰⁸.

W pierwszym wypadku, odwołując się do niezależności rzeczy samych w sobie od naszej zmysłowości, przywołuje Martin Nicolaia Hartmanna, a konkretnie chodzi mu o rozprawę *Diesseits von Idealismus und Realismus*, w której przedstawił istotę swojego rozumienia Kanta¹⁰⁹. Zdaniem Hartmanna, w którego tekstach — podobnie jak w tekstach Adickesa — pobrzmiewa

¹⁰⁵ I. Kant: *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego*. Tłum. A. Banaszkiewicz. W: I. Kant: *Pisma przedkrytyczne*. Toruń 1999, s. 147.

¹⁰⁶ Zob. H. Cohen: *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*. 3. Aufl. Frankfurt am Main 1968, s. 47.

¹⁰⁷ Zob. G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie...*, s. 215.

¹⁰⁸ Zob. ibidem, s. 216—220.

¹⁰⁹ N. Hartmann: *Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. 3. Bd.: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958, s. 278—322.

echo interpretacji fenomenologicznej, należy zwrócić przede wszystkim uwagę na fakt, że nie musi być tak, iż zjawisko jest poznawalne, natomiast rzecz sama w sobie — nie: „Rzecz sama w sobie jest bowiem tym, co przejawiające się w zjawisku, tak iż niemożliwym jest, że pozostałaby ona jakby ukryta w swoim zjawianiu się, tzn. nie ukazywałaby się. Jest więc niemożliwym, że jedynie zjawisko zostałoby poznane bez rzeczy samej w sobie; albo oba zostaną poznane, albo oba są niepoznawalne.”¹¹⁰ Gottfried Martin jest przekonany, że niezależność rzeczy samych w sobie od bycia uchwyconą — to, co Hartmann w ramach swej krytycznej ontologii nazywa gnoseologiczną samoistnością — stanowi istotę ontologicznego określenia rzeczy samej w sobie przez Kanta, które ten nieustannie akcentuje w *Krytyce czystego rozumu*¹¹¹.

Drugim elementem charakteryzującym obiektywną realność rzeczy samej w sobie jest fakt, że „pobudzają one nasze zmysły”¹¹². Zdaniem Martina należy w tym wypadku podkreślić nie tyle teoriopoznawczy, ile ontologiczny aspekt zagadnienia. W tym bowiem aspekcie uwidacznia się fakt, że rzeczy same w sobie jako samoistne substancje występują z nami, jako samoistnymi substancjami, w jednym samoistnym związku oddziaływania¹¹³. Znajduje to wyraz w analizie podmiotu działającego, która wykazuje, że związek poznawczy jest zarazem związkiem oddziaływania. Zdaniem Martina ten aspekt rzeczy samej w sobie ukazał najdobitniej Heinz Heimsoeth w swoich opracowaniach dotyczących filozofii Kantowskiej¹¹⁴. Heimsoeth, a za nim Martin akcentują przede wszystkim jedność podmiotu działającego i poznającego, a także pierwszorzędne znaczenie problemu wolności dla wykazania obiektywnej realności rzeczy samych w sobie, z jednej strony, oraz potrzebę całościowej oceny spuścizny myśliciela z Królewca, z drugiej strony.

Trzecim elementem ukazującym obiektywną realność rzeczy samej w sobie jest zdolność do uporządkowania (bądź też do poddania się uporządkowaniu — *Ordnungsfähigkeit*)¹¹⁵. Zdolność ta leży już na granicy ontologicznej możliwości określenia, dlatego to odniesienie musi mieć charakter wnioskowania redukcyjnego. Skoro bowiem całość zjawisk tworzy pewien porządek, to porządek ten musi się także odnosić do rzeczy samych w sobie.

Czwartym, i ostatnim, elementem określającym obiektywną realność rzeczy samej w sobie jest — zdaniem Martina — fakt, że są one dziełem Boga. Nie

¹¹⁰ Ibidem, s. 289.

¹¹¹ Zob. G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie...*, s. 216.

¹¹² Ibidem.

¹¹³ „[...] sie als ansichseiende Substanzen mit uns als ansichseienden Substanzen in einen an sich gegeben Wirkungszusammenhang eintreten.” Ibidem, s. 216–217.

¹¹⁴ Chodzi o specjalny zeszyt studiów kantowskich. Zob. H. Heimsoeth: *Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und Ontologische Grundlagen*. Köln 1956 („Kant-Studien”, *Ergänzungsheft* 71).

¹¹⁵ Zob. G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie...*, s. 217.

jest to teza teologiczna, lecz ontologiczna. Rzeczy same w sobie nie zostały stworzone przez nas. „Rzeczy same w sobie są od nas niezależne, ich byt nie wypływa ze spontaniczności człowieka ani z myślenia, ani z chcenia. Skoro rzeczy same w sobie nie są stworzone przez człowieka, to ich byt musi sięgać Boga jako sprawcę i stwórcę świata.”¹¹⁶ Dodatkowo powołuje się Martin na *Refleksję 4135*, w której Kant pisze: „Fenomen rzeczy jest produktem naszej zmysłowości. Bóg jest sprawcą rzeczy samych w sobie.”¹¹⁷ I znowu, jak w przypadku pobudzania naszych zmysłów przez rzeczy same w sobie, powołuje się omawiany autor na wyniki analiz, jakich dokonał Heinz Heimsoeth. Martin żywi przekonanie, że teza, iż Bóg jest stwórcą świata, przewija się przez wszystkie trzy Kantowskie *Krytyki*.

Simon Brysz z kolei, w rozprawie *Rzecz sama w sobie a empiryczna naoczność w filozofii Kanta*, stwierdza wprost: „Chociaż Kant nigdy, a więc także w 2. wydaniu nie podał założenia działającej rzeczy samej w sobie, to przecież nigdzie — przynajmniej spekulatywnie — nie chciał tej egzystencji dowodzić.”¹¹⁸ Autor wskazuje, iż twórca *Krytyki czystego rozumu* wielokrotnie podkreślał fakt, że nie chce udowadniać istnienia rzeczy samej w sobie. Zdaniem Brysza niemożność owego dowodu leży w tym, że „to zawsze musi być niepewny wniosek z działania na określoną przyczynę”¹¹⁹. Problem rozumienia rzeczy samej w sobie podejmuje również Gerhard Lehmann, który mówi o Kantowskim odrzuceniu idealizmu¹²⁰. Przywołuje kilka argumentów świadczących o tym, że filozof z Królewca interpretował rzecz samą w sobie realistycznie. Przytacza między innymi następujący fragment B XXXIX z *Krytyki czystego rozumu*: „Bez względu na to, jak dalece idealizm może uchodzić za niewinny [...], pozostaje zawsze skandalem filozofii i powszechnego rozumu ludzkiego, żebyśmy musieli przyjmować tylko na wiarę istnienie rzeczy poza nami (od których wszak otrzymujemy cały materiał dla naszego poznania, i to nawet dla naszego zmysłu wewnętrznego) i żebyśmy nie mogli przeciwstawić żadnego zadowalającego dowodu, jeżeli komu przyjdzie na myśl powątpiewać o ich istnieniu.”¹²¹ Lehmann stwierdza jednak, że odrzucenie idealizmu uchodzi za najbardziej kontrowersyjną część *Krytyki czystego*

¹¹⁶ „Die Dinge an sich sind von uns unabhängig, ihr Sein fließt nicht aus der Spontaneität des Menschen, weder aus dem Denken, noch aus dem Wollen. Sind die Dinge an sich also nicht vom Menschen geschaffen, so muß ihr Sein auf Gott als den Urheber und Schöpfer der Welt zurückgehen.” Ibidem, s. 218.

¹¹⁷ Ibidem.

¹¹⁸ S. Brysz: *Das Ding an sich und die empirische Anschauung in Kants Philosophie*. Halle 1913, s. 11.

¹¹⁹ Ibidem, s. 23.

¹²⁰ Zob. G. Lehmann: *Kants Widerlegung des Idealismus*. In: Idem: *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlin 1969, s. 171—187.

¹²¹ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, B XXXIX.

rozumu, chociaż właśnie dla Kanta odparcie idealizmu stanowiło jeden z podstawowych motywów towarzyszących mu podczas pisania drugiego wydania. Znalazło to wyraz w odrzuceniu idealizmu, które w drugim wydaniu jest bardzo wyraźnie zaznaczone¹²². Dodaje ponadto, że sam Kant nie był zadowolony z dowodu oraz że nie mówi o istnieniu bądź egzystencji rzeczy samych w sobie, lecz o „przedmiotach w przestrzeni poza mną”¹²³.

Problem metafizyki w ujęciu Martina Heideggera

Niewątpliwie istotne miejsce w myśli współczesnej zajmuje Heideggerowska interpretacja filozofii Kanta i związane z nią rozumienie metafizyki. Problem ten, który podjęli w polskiej literaturze filozoficznej ks. Roman Rożdżeński w swej pracy habilitacyjnej¹²⁴ oraz Jarosław Rolewski¹²⁵, polega — nie tylko w odniesieniu do wspomnianych prac, ale do całościowego rozumienia filozofii Kanta — przede wszystkim na tym, iż niejednokrotnie właśnie w filozofii Heideggera widzi się właściwą i jedynie prawdziwą interpretację filozofii myśliciela z Królewca i jego rozumienia metafizyki. Dlatego też warto w tym kontekście zaakcentować uwagę Jana Ożarowskiego, że „doktryna Heideggera, nawet jeśli w pewnym momencie przestaje być transcendentalizmem, mogła niewątpliwie powstać tylko na bazie pogłębionego transcendentalizmu Husserla”¹²⁶. Innymi słowy — koncepcja Heideggera, jego interpretacja myśli Kanta jest nie tyle próbą odczytania intencji filozofa z Królewca, ile swoistą jej interpretacją.

W świetle problemów z właściwym rozumieniem relacji Heideggera do Kanta niezwykle trafne — ciągle aktualne, a zarazem bardzo często nie uwzględniane — pozostaje spostrzeżenie Krzysztofa Michalskiego, który pisze tak: „Taka wykładnia całościowego sensu *Krytyki czystego rozumu*, rewolucyjna wobec poprzedzającej Heideggera tradycji kantowskiej, pociąga za sobą gruntowną reinterpretację podstawowych pojęć filozofii Kanta. Zamiarem interpretacji Heideggera nie jest jednak dotarcie bliżej niż poprzed-

¹²² Ibidem, B 274—279.

¹²³ G. Lehmann: *Kants Widerlegung des Idealismus...*, s. 172.

¹²⁴ Ks. R. Rożdżeński: *Kant i Heidegger a problem metafizyki*. Kraków 1991.

¹²⁵ J. Rolewski: *Kant a metafizyka...*

¹²⁶ J. Ożarowski: *Kontynuacja „strony czynnej” w idealizmie niemieckim (Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, Gadamer)*. Warszawa 1978, s. 44. W ujęciu Wernera Flacha filozofia Husserla, Heideggera i Hartmanna jest pogłębieniem Kantowskiego krytycyzmu. W. Flach: *Die Gegenstands- und Aprioritätsproblematik bei H. Rickert, B. Bauch und Nic. Hartmann...* (zob. także rozdział *Metafizyka w ujęciu Kanta*).

nicy do tego, co Kant myślał naprawdę. Heidegger sądzi raczej, że nowy, wypracowany przez niego punkt widzenia pozwoli lepiej (lepiej nawet, niż sam Kant to potrafił) dostrzec sens doświadczenia filozoficznego, którego *Krytyka czystego rozumu* jest wyrazem. Nie słowa filozofa są tedy, jego zdaniem, najbardziej istotne dla tego, kto chce go zrozumieć, lecz to, do czego one odsyłają, to, na co wskazują w nie wypowiedzianym. Czy jednak dokonana przez Heideggera interpretacja Kanta nie idzie zbyt daleko, nawet jeśli uzna się powyższą zasadę? Czy Heidegger nie zmusza Kanta do powiedzenia tego, czego nie mógł on powiedzieć — czy jego interpretacja nie jest przeto arbitralna? To pytanie pozostawię tu bez odpowiedzi.¹²⁷ Warto zwrócić uwagę, że właśnie zaakcentowana przez Michalskiego arbitralność staje się źródłem kłopotów z właściwym rozumieniem stosunku Heideggera do Kanta. Heideggerowska interpretacja filozofii myśliciela z Królewca ciągle wywołuje wiele kontrowersji. Trudno zarazem rozważyć wszystkie aspekty tej interpretacji i wszystkie możliwe oddziaływania, z konieczności więc trzeba się odwołać do tekstów samego Kanta, do podstawowego wykładu filozofii Heideggera przed zwrotem (wcześniejszego Heideggera), zawartego w dziełach *Bycie i czas*¹²⁸ oraz *Kant a problem metafizyki*¹²⁹. Stanowisko autora *Sein und Zeit* staje się wyraźniejsze, jeśli odwołać się do artykułu Ernsta Cassirera, do tekstu noszącego ten sam tytuł, co poświęcona Kantowi książka Heideggera, i będącego polemiką z jego poglądami¹³⁰. Warto zatem zwrócić uwagę na dwa elementy. Po pierwsze, na Heideggerowską interpretację myśli Kanta oraz, po drugie, na wynikające z tej (i nie tylko tej) interpretacji rozumienie metafizyki — a właściwie stosunku metafizyki i ontologii.

„Celem poniższych analiz — stwierdza Heidegger w pierwszym zdaniu *Kant a problem metafizyki* — jest zinterpretowanie Kantowskiej krytyki czystego rozumu jako ugruntowania (*Grundlegung*) metafizyki, aby w ten sposób »problem metafizyki« ukazać jako problem ontologii fundamentalnej.”¹³¹ Bogdan Baran, tłumacz książki, w przypisie następująco wyjaśnia znaczenie terminu „ugruntowanie”: „Termin »ugruntowanie« należy pojmować raczej jako »wyznaczanie podstawy«, »docieranie do gruntu« i dopiero

¹²⁷ K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1998, s. 199.

¹²⁸ M. Heidegger: *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa 1994.

¹²⁹ M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki*...

¹³⁰ E. Cassirer: *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation*. „Kant-Studien” 1931, 36. Bd., s. 1—26. Artykuł jest rozwinięciem tez podjętych przez Cassirera podczas słynnej debaty w Davos. Zob. E. Cassirer, M. Heidegger: *Wykłady i dysputa w Davos*. Tłum. A. J. Noras. „Edukacja Filozoficzna” 1994, nr 17, s. 7—26. Także: K. Gründer: *Cassirer und Heidegger in Davos 1929*. In: *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Hrsg. von H.-J. Braun, H. Holzhey und E. W. Orth. Frankfurt am Main 1988, s. 290—302.

¹³¹ M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki*..., s. 7.

w tym sensie jako ewentualne »umocnienie« czy »potwierdzenie«.¹³² Widzimy więc, że Heidegger zmienia podstawowy sens kilku Kantowskich pojęć. Potwierdza wprawdzie podział metafizyki na *metaphysica specialis* (teologia, kosmologia i psychologia) i *metaphysica generalis* (ontologia), akcentuje jednakże zupełnie inny motyw, a mianowicie „[właściwego jej¹³³] sposobu poznawania i metody.”¹³⁴ Dlatego też na plan pierwszy w koncepcji Heideggera wysuwa się poznanie ontologiczne. Skoro przedmiotem filozofii jest bycie bytu, to motywem przewodnim staje się możliwość ujęcia bycia bytu. „Tym więc — konkluduje autor *Kant a problem metafizyki* — dzięki czemu owo odniesienie do bytu (poznanie ontyczne) jest możliwe, jest uprzednie rozumienie ukształtowania bycia, poznanie ontologiczne.”¹³⁵ Poznanie ontologiczne jest zaś dla Heideggera tym, „czemu »właściwie służy cała krytyka«”¹³⁶.

Trudności z właściwym rozumieniem Heideggera sprowadzają się również do tego, że zmienia on znaczenie dwóch podstawowych pojęć: „ontologia” i „filozofia transcendentálna”. W *Kant a problem metafizyki* utożsamia ontologię z filozofią transcendentálną, natomiast w *Byciu i czasie* — z fenomenologią. W pierwszej książce pisze: „Poznanie transcendentálne bada więc nie byt sam, lecz możliwość uprzedniego rozumienia bycia, tzn. równocześnie: ujęcie bycia bytu. Poznanie to dotyczy wykraczania (transcendencji) czystego rozumu ku bytowi, tak iż doświadczenie może się dopasowywać dopiero do tego ostatniego — jako do możliwego przedmiotu.”¹³⁷ Ontologia — jednakże w swoistym, Heideggerowskim sensie — zostaje więc *par excellance* utożsamiona z filozofią transcendentálną¹³⁸. W dziele *Bycie i czas* zauważa natomiast: „Co do treści fenomenologia jest nauką o byciu bytu — ontologią. Przeprowadzone powyżej objaśnienie zadań ontologii wykazało konieczność ontologii fundamentalnej, której tematem jest ontologiczno-ontycznie wyróżniony byt, jestestwo, ona zaś staje wobec kardynalnego problemu — pytania o sens bycia w ogóle.”¹³⁹ Heidegger tak sformułuje podstawowy — w swoim przekonaniu — zarzut pod adresem neokantyzmu: „Podobnie pozytywnym wynikiem Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* jest wkład w opracowanie tego, co w ogóle cechuje przyrodę, a nie jakaś »teoria« poznania.”¹⁴⁰ Autorowi *Bycia i czasu* bowiem chodzi o to, że *Krytyka czystego rozumu* nie jest dziełem epistemologicznym, lecz właśnie ontologicznym. Jednocześnie

¹³² Ibidem, przypis 1.

¹³³ Tzn. metafizyki — A. J. N.

¹³⁴ Ibidem, s. 15.

¹³⁵ Ibidem, s. 17.

¹³⁶ Ibidem, s. 21. Heidegger odwołuje się tutaj do *Krytyki czystego rozumu*..., A 14, B 28.

¹³⁷ M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki*..., s. 22—23.

¹³⁸ Zob. ibidem, s. 59, 140—141.

¹³⁹ M. Heidegger: *Bycie i czas*..., s. 53.

¹⁴⁰ Ibidem, s. 16, § 3.

z uwagi na niewątpliwe wpływy ze strony fenomenologii ontologia otrzymuje w wykładzie Heideggera swoiste rozumienie. Zrazu dokonuje Heidegger krytyki dotychczasowej ontologii i pisze: „*Wszelka ontologia, niezależnie od tego, jak bogatym i spójnym systemem kategorii dysponuje, pozostaje z gruntu ślepa i będzie wypaczeniem swego najbardziej swoistego zamysłu, jeśli nie rozjaśni najpierw w sposób dostateczny sensu bycia, pojmując to rozjaśnienie jako swe fundamentalne zadanie.*”¹⁴¹ To właśnie bycie bytu, czy też sens bycia w ogóle stanowi przedmiot ontologii¹⁴². Ontologia w ujęciu Martina Heideggera pojęta jest w ścisłym związku z jego rozumieniem fenomenologii, w którym podkreśla ścisły związek z ontologią. „Fenomenologia stanowi pewien sposób podejścia do tego, co ma stać się tematem ontologii, oraz określanie tego na sposób wykazywania. *Ontologia jest możliwa tylko jako fenomenologia.*”¹⁴³

Na marginesie warto podkreślić, iż złożoność Heideggerowskiego rozumienia ontologii wiąże się nierozdzielnie z jego rozumieniem filozofii. Bogdan Dembiński pisze na ten temat tak: „Twierdzi on [Heidegger — A. J. N.], iż pod pojęciem filozofii trzeba rozumieć uniwersalną fenomenologiczną ontologię, wychodzącą każdorazowo od hermeneutyki *Dasein*.”¹⁴⁴ Kwestia ta, podlegając zresztą nieustannej ewolucji, w późniejszym czasie nabierze właściwej Heideggerowi manieri i w książce *Wprowadzenie do metafizyki* odnotuje on: „Filozofowanie, tak możemy teraz powiedzieć, jest nad-zwyczajnym pytaniem o to, co nad-zwyczajne.”¹⁴⁵ Nieco dalej natomiast stwierdzi, że metafizyka stanowi jądro wszelkiej filozofii¹⁴⁶. W tym sensie Heidegger zasadniczo potwierdza Kantowski podział na *metaphysica generalis* i *metaphysica specialis*¹⁴⁷, nieco go jednak komplikuje. Z jednej bowiem strony, mówi o ugruntowaniu metafizyki, z drugiej zaś — o ugruntowaniu ontologii. Kantowski

¹⁴¹ Ibidem, s. 17, § 3.

¹⁴² „Zadaniem ontologii jest wydobyć bycie bytu i eksplikacja samego bycia.” Ibidem, s. 38, § 7.

¹⁴³ Ibidem, s. 50, § 7 C. Nieco dalej pisze Heidegger tak: „Co do treści fenomenologia jest nauką o byciu bytu — ontologią. Przeprowadzone powyżej objaśnienie zadań ontologii wykazało konieczność ontologii fundamentalnej, której tematem jest ontologiczno-ontycznie wyróżniony byt, jestestwo, ona zaś staje wobec kardynalnego problemu — pytania o sens bycia w ogóle.” Ibidem, s. 53, § 7 C.

¹⁴⁴ B. Dembiński: *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*. Katowice 1990, s. 43—44.

¹⁴⁵ „Philosophieren, so können wir jetzt sagen, ist außer-ordentliches Fragen nach dem Außer-ordentlichen.” M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*. Hrsg. von P. Jaeger. In: M. Heidegger: *Gesamtausgabe* 40. Bd.: *Vorlesungen 1923—1944*. 2. Abteilung. Frankfurt am Main 1983, s. 15.

¹⁴⁶ „Metaphysik gilt als der Name für die bestimmende Mitte und den Kern aller Philosophie.” Ibidem, s. 20.

¹⁴⁷ Zob. M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki...*, s. 24.

podział ujawnia się wówczas, gdy Heidegger odczytuje *Krytykę czystego rozumu* jako pytanie o wewnętrzną możliwość ontologii. Niezwykle trafnie kwestię tę ujmuje Otto Pöggeler: „Heidegger z góry ujmuje Kantowską krytykę czystego rozumu nie jako teorię matematyczno-fizykalnego doświadczenia, lecz jako pytanie o wewnętrzną możliwość ontologii (metafizyki ogólnej jako koniecznego przygotowania metafizyki szczegółowej).”¹⁴⁸ Sam Heidegger ujawnia ową trudność w *Kant a problem metafizyki*: „Ugruntować metafizykę jako całość oznacza: odsłonić wewnętrzną możliwość ontologii.”¹⁴⁹ Natomiast w *Byciu i czasie* problem ontologii zostaje wysunięty na plan pierwszy, a metafizyka (w rozumieniu Kantowskim) się nie pojawia.

O problematyczności Heideggerowskiej interpretacji filozofii Kanta świadczą ponadto dwie kwestie. Pierwszą jest jego rozumienie rzeczy samej w sobie. W *Kant a problem metafizyki* podkreśla on przede wszystkim skończony charakter ludzkiego poznania — wokół którego buduje zresztą swoją interpretację Kanta — i pisze: „Skoro poznanie skończone jest odbiorczą naocznością, zatem to, co poznawalne, musi się ukazywać samo z siebie. Tym zatem, co może poznanie skończone ujawniać, jest z istoty pokazujący się byt, tzn. to, co się zjawia, zjawisko. Termin »zjawisko« oznacza byt sam jako przedmiot poznania skończonego.”¹⁵⁰ Interpretacja ta ściśle wiąże się z fenomenologiczną wykładnią zjawiska, co staje się jaśniejsze, kiedy Heidegger stwierdza: „To, co jest »w zjawisku«, jest tym samym bytem, co byt sam w sobie — i tylko tym.”¹⁵¹ Drugą, niezwykle istotną kwestię stanowi samo rozumienie przewrotu kopernikańskiego. Autor *Kant a problem metafizyki* charakteryzuje go w sposób następujący: „Prawda ontyczna dostosowuje się z konieczności do prawdy ontologicznej. To zaś ponownie jest adekwatną interpretacją sensu »przewrotu kopernikańskiego«. Poprzez ten przewrót Kant czyni problem ontologii problemem centralnym.”¹⁵²

„W trakcie wędrówki — pisze Heidegger — przez poszczególne studia Kantowskiego ugruntowania okazało się, jak dociera ono ostatecznie do transcendentalnej wyobraźni jako podstawy wewnętrznej możliwości syntezy ontologicznej, tzn. transcendencji.”¹⁵³ Cytowany autor sprowadza więc — o czym była już mowa i jeszcze będzie, gdyż stanowi to główny zarzut Cassirera przeciw niemu — sens *Krytyki czystego rozumu* do ugruntowania

¹⁴⁸ „Heidegger nimmt Kants Kritik der reinen Vernunft von vornherein nicht als eine Theorie der mathematisch-physikalischen Erfahrung, sondern als Frage nach der inneren Möglichkeit der Ontologie (der allgemeinen Metaphysik als der notwendigen Zurüstung für die spezielle Metaphysik).” O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen 1983, s. 83.

¹⁴⁹ M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki...*, s. 19. Por. ibidem, s. 17, 246.

¹⁵⁰ Ibidem, s. 37—38.

¹⁵¹ Ibidem, s. 38.

¹⁵² Ibidem, s. 24.

¹⁵³ Ibidem, s. 229.

ontologii. Koncentruje się ono wokół dwóch centralnych zagadnień, którymi są transcendentna wyobraźnia i zagadnienie skończoności¹⁵⁴. W ostatnim rozdziale *Kant a problem metafizyki* Heidegger konkluduje: „Bardziej źródłowo ujęte zadanie ugruntowania metafizyki przemienia się więc w wyświeślenie wewnętrznej możliwości bycia.”¹⁵⁵ W innym miejscu z kolei stwierdza: „Każde pytanie o bycie pewnego bytu, a zwłaszcza pytanie o bycie tego bytu, którego struktura bycia obejmuje skończoność w sensie rozumienia bycia, jest metafizyką.”¹⁵⁶ I wreszcie akcentuje: „Metafizyka to nie systemy i teorie »stworzone« przez człowieka, lecz rozumienie bycia; jego projektowanie, jak i zarzucanie go *dzieje się* w jestestwie jako takim. »Metafizyka« jest podstawowym procesem zachodzącym przy wtargnięciu w byt, wtargnięciu zachodzącym wraz z faktyczną egzystencją czegoś takiego jak człowiek w ogóle.”¹⁵⁷ Heidegger nadaje metafizyce zabarwienie antropologiczne, wskazując na fakt, iż „Kantowska próba ufundowania metafizyki oznacza tu, że ono samo jest i zawsze musi być oparte na pytaniu o istotę człowieka. Pytanie o fundament metafizyki przekształca się zatem w pytanie o istotę człowieka — staje się antropologią.”¹⁵⁸ Sam autor *Kant a problem metafizyki* tak wypowiada się na ten temat: „Na podstawie rozumienia bycia człowiek jest tym, co jawne (*das Da*), wraz z którego byciem dokonuje się otwierające wtargnięcie w byt, tak iż ten ostatni może się jako taki ukazać jaźni (*Selbst*). *Bardziej pierwotna niż człowiek jest skończoność ludzkiego jestestwa*. Opracowanie podstawowego pytania *metaphysica generalis*, owego *τί τὸ ὄν*, zostało sprowadzone do bardziej źródłowego pytania o wewnętrzną istotę rozumienia bycia; to dopiero rozumienie jest nośnikiem wyraźnego zapytywania o pojęcie bycia, stanowi doń impuls i je ukierunkowuje. To bardziej źródłowe ujęcie podstawowego problemu metafizyki zostało rozwinięte po to, by uwidocznić związek problemu ugruntowania z pytaniem o to, co w człowieku skończone.”¹⁵⁹ Wypada jedynie dodać, że chodzi o rozumienie metafizyki w pismach Heideggera przed tzw. zwrotem, czyli filozofowaniem, które pojawiło się u niego w latach 1930—1931. Zwrot Heideggera polegał między innymi na porzuceniu metody

¹⁵⁴ „Ugruntowanie metafizyki ma swą podstawę w pytaniu o to, co w człowieku skończone [...]” Ibidem, s. 243.

¹⁵⁵ Ibidem, s. 251—252.

¹⁵⁶ Ibidem, s. 256.

¹⁵⁷ Ibidem, s. 269—270.

¹⁵⁸ B. Dembiński: *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera...*, s. 126.

¹⁵⁹ M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki...*, s. 255. Na marginesie wypada zaznaczyć, że wagę skończoności w filozofii Heideggera podkreśla ks. R. Rożdżeński. Zob. Ibidem: *Kant i Heidegger a problem metafizyki...* Odmiennego zdania jest natomiast Gottfried Martin, który uważa, że problem granic ludzkiego poznania znajduje pełny wyraz dopiero w ujęciu Heinza Heimsoetha. Zob. G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie...*, s. 146.

transcendentalnej w analizach ontologicznych. Znalazło to wyraz w tekstach *O istocie prawdy* oraz *Platona nauka o prawdzie*¹⁶⁰.

Zasadniczy zarzut Cassirera wobec Heideggerowskiej interpretacji Kanta jest następujący: „Niczego nie zwalcza Heidegger tak stanowczo i namiętnie jak tego sposobu myślenia — jak przyjęcia, że istotny cel Kanta tkwił w tym, aby ugruntować metafizykę na »teorii poznania«, tego, że w *Krytyce czystego rozumu* także tylko częściowo mógł podać taką »teorię poznania«.”¹⁶¹ Z kolei podczas debaty w Davos tak charakteryzuje swoje stanowisko Heidegger: „[...] nie było moim zamiarem przedstawienie czegoś nowego wobec interpretacji teoriopoznawczej i rehabilitacja wyobraźni, lecz winno stać się jasnym, że [było nim to, aby] powstrzymać [przed zaprzepaszczeniem] właściwy grunt wewnętrznej problematyki *Krytyki czystego rozumu*, tzn. pytanie o możliwość ontologii.”¹⁶² Tym samym autor *Sein und Zeit* wskazuje na fakt, że problem *Krytyki czystego rozumu* sprowadza się do ontologii. Ontologię (*metaphysica generalis*) zatem rozumie w sposób sugerujący, że nie ma rozziwu pomiędzy ontologią a metafizyką, i pisze: „Kant sprowadza problem możliwości ontologii do pytania: »Jak są możliwe syntetyczne sądy *a priori*?«”¹⁶³ Nieco dalej natomiast dodaje: „Dlatego właśnie Kant, aby jakoś oznaczyć problematykę tradycyjnej ontologii, używa dla *metaphysica generalis* (ontologia) terminu »filozofia transcendentalna«.”¹⁶⁴

Zdaniem Janiny Kiersnowskiej-Suchorzewskiej postulaty Heideggera sprowadzić można do dwóch, a mianowicie do zaakcentowania skończoności ludzkiego poznania i dowiedzenia niewoli rozumu ludzkiego, co wynika z roli, jaką przypisuje oglądowi zmysłowemu, który jest receptywny i bierny. Cassirer natomiast podkreśla, że po pierwsze, rozum nie jest receptywny, lecz twórczy, że po drugie, nie można sprowadzić wszystkich władz poznawczych do transcendentalnej wyobraźni, gdyż wówczas tracą one odrębność zjawiska i noumeny, a tym, co pozostaje, jest płaszczyzna bytu czasowego. Cassirer akcentuje paradoks myśli Heideggera, kiedy wskazuje na rolę schematyzmu¹⁶⁵. Autor *Sein und Zeit* jest przekonany, że schematyzm, a wraz z nim

¹⁶⁰ Zob. M. Heidegger: *Znaki drogi*. Tłum. S. Blandzi i inni. Warszawa 1995, s. 67—87 oraz 97—128.

¹⁶¹ E. Cassirer: *Kant und das Problem der Metaphysik...*, s. 3.

¹⁶² E. Cassirer, M. Heidegger: *Wykłady i dysputa w Davos...*, s. 21.

¹⁶³ M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki...*, s. 20.

¹⁶⁴ Ibidem, s. 23.

¹⁶⁵ „Heidegger w swoim dziele ma na celu obalenie stanowiska neokantystów, którzy system Kanta sprowadzają do krytyki poznania, i właśnie on, który system Kanta interpretuje jako »radikalną ontologię«, nie zaś »teorię doświadczenia«, jak chcą tamci, opierać chce ową »radikalną ontologię« mającą odkrywać mu istotę człowieka — na schematyzmie. Ależ schematyzm stanowi niezbędną część dla teorii doświadczenia, nie metafizyki; należy u Kanta do fenomenologii przedmiotu nie zaś do podmiotu.” J. Kiersnowska-Suchorzewska: *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów...*, s. 373—374.

Kantowska nauka o czasie stanowią istotę myśli filozofa z Królewca. Jednocześnie stara się pokazać, że problematu czasu nie mógł ująć Kant z dwóch powodów. Po pierwsze, z powodu pominięcia kwestii bycia w ogóle, po drugie dlatego, że analiza czasu wiąże się z tradycyjnym, potocznym rozumieniem czasu pomimo umieszczenia go w sferze podmiotu¹⁶⁶. Heidegger wszakże jest przekonany, że pomimo trudności z ujęciem czasowości bytu Kantowskie pojęcie czasu „porusza się w obrębie struktur wydobytych przez Arystotelesa, co oznacza, że przy wszelkich odmiennościach nowego sposobu stawiania kwestii podstawowa orientacja ontologiczna Kanta pozostaje grecka”¹⁶⁷.

Nie odchodząc od głównego toku rozważań, należałoby jednak przytoczyć słowa Marcina Poręby, który w *Słowie od tłumacza* do późniejszego tekstu Heideggera, a mianowicie artykułu *Kanta teza o byciu*, pisze tak: „Na początku lat trzydziestych w myśli autora *Sein und Zeit* zaczynają pojawiać się pewne nowe wątki, świadczące o próbach przewyciężenia niektórych ograniczeń pierwotnego stanowiska. Towarzyszy temu rosnąca świadomość odrębności własnych koncepcji w stosunku do filozofii transcendentalnej, przede wszystkim Kantowskiej. [...] Jednocześnie ta zmiana nastawienia prowadzi do znacznego złagodzenia radykalizmu wcześniejszej interpretacji Kanta. Heideggerowi nie zależy już teraz tak bardzo na wyszukiwaniu motywów wspólnych, raczej przeciwnie, na podkreślaniu różnic. Oznacza to zaś, że w jego analizach Kanta zaczynają coraz wyraźniej dochodzić do głosu motywy specyficznie Kantowskie.”¹⁶⁸

Problem metafizyki w ujęciu Nicolaia Hartmanna

Nicolaia Hartmanna z Martinem Heideggerem łączy przede wszystkim wiara w możliwość, a zarazem w konieczność odrodzenia ontologii, odwołująca się do tradycji kantowskiej. Nie zmienia to faktu, że w obydwu wypadkach dotyczy to myślicieli, którzy przejęli ideą filozofii Edmunda Husserla. W jednym i drugim wypadku pozostaje kwestią sporną lub — jeśli nie rozważa się tego problemu — przynajmniej przyjętą jako milczące założenie, w jakim stopniu mamy do czynienia z reprezentantami szeroko rozumianego nurtu filozofii fenomenologicznej. Stąd właśnie wynika bardzo częste przypisywanie filozofii Hartmanna do nurtu fenomenologicznego, przy

¹⁶⁶ Zob. M. Heidegger: *Bycie i czas...*, s. 34, § 6 oraz s. 37, § 6.

¹⁶⁷ Ibidem, s. 37, § 6.

¹⁶⁸ M. Heidegger: *Kanta teza o byciu*. Tłum. M. Poręba. „Studia Filozoficzne” 1989, nr 9, s. 25–26.

całkowitym zapoznaniu jego wysiłków zmierzających do wykazania aktualności filozofii Kanta. Co przy tym bardzo istotne, jedno nie wyklucza drugiego. Aktualność myśli autora *Krytyki czystego rozumu* wydaje się mieć ogromne znaczenie dla Hartmanna i można rzec, że stanowi *idée fixe* jego myślenia; do tego stopnia, iż ogarnia całą jego filozofię, a „krytyczna ontologia” stanowi bezpośrednie nawiązanie do Kanta. Filozofia Hartmanna jest bowiem bardziej Kantowska niż fenomenologiczna, choć nie oznacza to, że nie przejął on pewnych wątków myśli Husserla. W odniesieniu do Hartmanna i Schelera niezwykle trafnie określa ten stan rzeczy Poul Lübcke, kiedy stwierdza, że fenomenologia stanowiła punkt wyjścia ich filozofii, ale do niej się nie ograniczała¹⁶⁹.

Na aktualność Kantowskiego dorobku w filozofii współczesnej wskazuje również Wolfgang Stegmüller, który upatruje w niej trojakiej reakcji na Kanta. Pierwsza sprowadza się do zasadniczego potwierdzenia myśli Kanta i znajduje wyraz w neokantyzmie (choć należy podkreślić, że termin ten jest niezwykle pojemny) oraz w koncepcji Edmunda Husserla. Druga, polemiczna w stosunku do wywodów Kanta, polega na próbie znalezienia innych rozwiązań dla tych samych problemów¹⁷⁰. Do tego właśnie nurtu zalicza Stegmüller — oprócz Franza Brentana — Nicolaia Hartmanna. Stwierdza mianowicie, że Hartmann „próbował w ramach swojej ontologii wykazać obiektywistyczne znaczenie poznania, przyjmując, że podstawowe prawa myślenia (kategorie poznawcze) przynajmniej częściowo są zgodne z zasadami świata”¹⁷¹. Trzeci typ reakcji na filozofię Kanta jest również polemiczny, ale w znaczeniu bardziej radykalnym, gdyż zaprzecza istnieniu syntetycznych sądów *a priori*. Kiedy z kolei Gerd Wolandt odróżnia od neokantyzmu filozofów, którzy w swych badaniach, wbrew tradycji neokantyzmu badeńskiego i marburskiego, ciągle zbliżali się do Kanta, wtedy wymienia Hartmanna wśród takich filozofów, jak Karl Popper, Karl Jaspers, Julius Ebbinghaus i Richard Höningwald¹⁷².

Faktem bezspornym jest, że motywy Kantowskie przeplatają się w filozofii Hartmanna z fenomenologicznymi. On sam niejako w punkcie wyjścia swojej filozofii, na przekór fenomenologii Husserla, przekreśla bezzałożeniowy charakter myślenia filozoficznego. Filozofia nie może być uprawiana bez jakichkol-

¹⁶⁹ „Die Phänomenologie war für Scheler und Hartmann ein Ausgangspunkt der Philosophie — nicht aber ihr letztes Wort.” *Philosophie im 20. Jahrhundert*. I. Bd.: *Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie*. Hrsg. von A. Hügli, P. Lübcke. Hamburg 1992, s. 132.

¹⁷⁰ W. Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie...*, s. XXVIII.

¹⁷¹ Ibidem.

¹⁷² Zob. G. Wolandt: *Um einen Kant von innen bittend. Zur Bedeutung des großen Philosophen für unsere Zeit. Mit einer biographischen Note von Stephan Nachtsheim*. Bonn 1997, s. 17—19.

wiek założeń, musi się do nich nieustannie odwoływać, musi być ich świadoma. Władysław Stróżewski trafnie określa trudność ujęcia punktu wyjścia fenomenologii: „Koncepcja filozofii bezzałożeniowej jest fikcją. Nie ma »absolutnego punktu wyjścia«, wyznaczonego przez jakiekolwiek absolutne kryteria. Jesteśmy zawsze uwikłani w nie dającą się określić, nieograniczoną sytuację, przerastającą nas.”¹⁷³ Pogląd ten, sprzeczny z przekonaniem Husserla, że filozofia musi sama znaleźć punkt archimedesowy, wyznaje również Hartmann. „Filozofia — stwierdza on — nie rozpoczyna się sama z siebie; czerpie ona z zebranej przez wieki wiedzy i metodycznego doświadczenia wszystkich nauk, ale także z obosiecznego doświadczenia systemów filozoficznych. Uczy się ze wszystkiego. Jest bardziej zdystansowana od ogromnego bezsensu »nauki bezzałożeniowej« niż jakakolwiek inna dziedzina wiedzy. Tym, czego rzeczywiście musi unikać, są założenia określonego rodzaju: spekulatywne i konstrukcyjne, które uprzedzają badania i z góry określają ich cele.”¹⁷⁴ Skoro filozofia nie jest bezzałożeniowa, a ponadto zawsze zaczyna się w określonym miejscu i czasie, to właściwie te cechy mają decydujące znaczenie dla uprawiania filozofii. Uprawianie filozofii — chce przez to Hartmann powiedzieć — zawsze zaczyna się w ramach określonej szkoły, przy czym szkoła sytuuje się już w jakimś jej nurcie. W kontekście historycznym miejscem tym był dla niego Marburg i logiczna interpretacja kantyzmu. Dlatego właśnie sprzeciw wobec filozofii Cohena i Natorpa wyznacza punkt odniesienia, jaki — dla neokantystów marburskich i samego Hartmanna — stanowi Kant¹⁷⁵. Chodzi Hartmannowi o to, by właściwie odczytać idee królewieckiego myśliciela, co nie do końca jest zgodne z duchem neokantyzmu, który myśl Kanta traktował bardziej instrumentalnie.

To jednak tylko jedna sprawa, nie do końca zresztą możliwa do rozstrzygnięcia, zakładająca już bowiem pewną interpretację analizowanej myśli. Inną sprawą jest przekonanie, że również w koncepcji Kanta znajdujemy założenia, które w istotny sposób wypaczyły jego filozofię; wypaczyły z perspektywy, z jakiej patrzy na nią Hartmann. Skoro nie ma filozofii bezzałożeniowej, to również u autora trzech *Krytyk* można i należy te założenia znaleźć. Do tego jednak, by dokonać oceny Kantowskiej filozofii, potrzebny jest klucz i Hartmann klucz ten znajduje w krytycznej ontologii, która — przynajmniej

¹⁷³ W. Stróżewski: *Fenomenologia i dialektyka. Doświadczenie integralne*. W: Idem: *Istnienie i sens*. Kraków 1994, s. 235.

¹⁷⁴ N. Hartmann: *Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*. 3. Aufl. Berlin 1964, s. X.

¹⁷⁵ Fakt, że Hartmann mówi o metafizyce, której marburczycy nie uznawali, nie stanowi o radykalnym zwrocie w jego myśleniu. Rację ma raczej Poul Lübcke, kiedy pisze: „Inhaltlich geht es wesentlich um Gedanken, die Hartmann schon in seiner Marburger Zeit formuliert und später weiterentwickelt hat; von einem Bruch kann hier nicht die Rede sein.” *Philosophie im 20. Jahrhundert...*, s. 133.

w punkcie wyjścia — cechuje się postawą „poza idealizmem i realizmem”. Najogólniej rzecz ujmując, chodzi Hartmannowi o wzniesienie się ponad stanowiskowe uwarunkowania, wynikające z przyjętych założeń, które nie służą właściwemu widzeniu problemu. Właśnie ta postawa jest perspektywą, z której dokonuje on oceny kantyzmu: „Postawa wyjściowa poza idealizmem i realizmem nie powinna unikać metafizyki problemów, lecz tylko metafizyki stanowisk.”¹⁷⁶ Innymi słowy, chodzi Hartmannowi o to, by zachować w punkcie wyjścia neutralność wobec wszelkich stanowisk filozoficznych. Przeciwwagą dla tak rozumianej neutralności jest metafizyka, która zawiera system określonych założeń, a tym samym staje się „metafizyką w znaczeniu bezkrytycznej, samowolnej konstrukcji myślowej”¹⁷⁷.

Postawa „poza idealizmem i realizmem” wyznaczająca obszar refleksji filozoficznej w rozumieniu Hartmanna, będąca punktem wyjścia jego filozofii, splata się w jego koncepcji z jeszcze jednym wątkiem myślowym. Hartmann występuje bowiem jako rzecznik filozofii systematycznej, bardzo mocno przeciwstawionej filozofii systemowej. Filozofia systematyczna w rozumieniu Hartmanna jest więc antysystemowa, co nie znaczy, że nie dopuszcza istnienia bądź sformułowania systemu. Niezwykle trafnie ujmuje tę kwestię Jan Garewicz w tytule wprowadzenia do swego tłumaczenia jego kilku znaczących artykułów¹⁷⁸. Nie system uważa Hartmann za słabą stronę filozofii, lecz tendencję do wychodzenia w myśleniu od systemu: „W świetle krytycznego namysłu nie istnieje żaden system jako punkt wyjścia, lecz tylko jako cel, jako postulat (*Desiderat*). System nie jest początkiem, lecz końcem poznania filozoficznego. Koniec ten nie jest nigdy dany, nigdy skończony; bowiem poznanie filozoficzne nie jest nigdy skończone.”¹⁷⁹ Z owego Leibnizjańskiego ideału *philosophiae perennis* bierze więc początek upór, z jakim Hartmann próbuje zinterpretować całość dotychczasowej filozofii. Tym, co istotne, jest problem filozoficzny, a nie jego konkretne rozwiązanie, zawsze związane z określonym filozofem. Tymczasem — jak zauważa — „problemy są tym, co wieczne w biegu systemów.”¹⁸⁰ Dopiero te dwie tendencje, systematyczna i ponadstanowiskowa, rozpatrywane nie osobno, lecz właśnie łącznie, stanowią istotę Hartmannowskiej interpretacji Kanta. Mając narzędzie, przy-

¹⁷⁶ N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. 4. Aufl. Berlin 1949, s. 3.

¹⁷⁷ N. Hartmann: *Systematische Methode*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. 3. Bd. ..., s. 41.

¹⁷⁸ J. Garewicz: *Systematyczny anty-system Nicolai Hartmanna*. W: N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Tłum. J. Garewicz. Toruń 1994, s. 5—11.

¹⁷⁹ N. Hartmann: *Systematische Methode*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. 3. Bd. ..., s. 23.

¹⁸⁰ N. Hartmann: *Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. 2. Bd.: *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*. Berlin 1957, s. 285.

stępuje do wyłuskania z kantyzmu tego, co w nim — w jego przekonaniu — wartościowe.

W nawiązaniu do neokantyzmu stwierdza Hartmann, że zapoznał on właściwy sens Kantowskiej krytyki, widząc w niej zaprzeczenie jakiegokolwiek metafizyki. „Przeciwieństwo »krytyka — metafizyka« nie jest wcale Kantowskie. Jakże inaczej mógłby Kant rozumieć *Krytykę czystego rozumu* niż jako prolegomena przyszłej metafizyki!”¹⁸¹ W innym miejscu potwierdza Hartmann ten fakt: „Przeciwieństwo krytyki i metafizyki nie zostało utworzone przez niego, tak samo jak później zwyczajowo utworzone zrównanie krytyki i idealizmu. Tym, co stało mu przed oczyma, była koniecznie (*durchaus*) metafizyka, tylko metafizyka na nowych podstawach. Do jej urzeczywistnienia nigdy nie doszedł.”¹⁸² Hartmann upatruje więc w Kancie nie burzyciela metafizyki, lecz tego, który chciał ją ugruntować na nowych podstawach. Gdyby — stwierdza Hartmann — neokantyzm miał rację, a mianowicie gdyby osiągnięcie Kanta było ograniczeniem ludzkiego poznania do stwierdzenia granic tego poznania, wówczas nie moglibyśmy postawić problemu aktualności Kanta. Nie można by wtedy — jak stwierdza w tym samym miejscu — mówić „[...] »Kant i my«, lecz tylko »Kant albo my«”¹⁸³.

Hartmann jest filozofem, który zasadniczo przyjmuje Kantowskie rozumienie metafizyki, w sensie jej wyraźnego podziału na *metaphysica generalis* i *metaphysica specialis*. Jednocześnie rozumie ją na dwa sposoby. W pierwszym rozumieniu wyróżnia metafizykę jako naturalną skłonność (odróżnioną od metafizyki jako nauki), w drugim — jako metafizykę problemową (odróżnioną od metafizyki dogmatycznej). Pierwsze rozumienie bezpośrednio nawiązuje do Kanta, drugie jest jego własną interpretacją filozofii myśliciela z Królewca. W pierwszym rozumieniu występuje metafizyka jako naturalna skłonność (*Metaphysik als Naturanlage*) i metafizyka jako nauka (*Metaphysik als Wissenschaft*). Metafizyka jako naturalna skłonność jest w ujęciu Kanta nieunikniona i konieczna zarazem. We *Wstępie do Krytyki czystego rozumu* stawia on pytanie o to, jak jest możliwa metafizyka jako naturalna skłonność, i tłumaczy konieczność postawienia tego pytania w sposób następujący: „To jest, jak z natury powszechnego rozumu ludzkiego powstają pytania, które stawia sobie czysty rozum i do których rozwiązywania w sposób, w jaki tylko potrafi, skłania go jego własna potrzeba?”¹⁸⁴ Problem nieuniknionego charakteru metafizyki, rozumianej jako naturalna skłonność rozumu do wykraczania poza świat zjawisk, tłumaczy Kant charakterem ludzkiego rozumu. To właśnie

¹⁸¹ Ibidem, s. 283.

¹⁸² N. Hartmann: *Kant und die Philosophie unserer Tage*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. 3. Bd. ..., s. 339.

¹⁸³ Ibidem.

¹⁸⁴ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, B 21.

on nie znajduje zadowolenia w świecie zjawiskowym i dlatego próbuje wyjść poza świat doświadczenia, przy czym jest to doświadczenie rozumiane po kantowsku (metafizyka doświadczenia). „Rozum we wszystkich pojęciach, we wszystkich prawach intelektu, które mu wystarczają do empirycznego użytku, a więc w obrębie świata zmysłowego, nie znajduje jednak zadowolenia z siebie, gdyż wciąż na nowo, bez końca powracające pytania odbierają mu nadzieję na całkowite ich rozwiązanie.”¹⁸⁵ Kant więc, z jednej strony, ogranicza metafizykę pojętą jako racjonalna wiedza o świecie i rozumie ją w sensie metafizyki szkolnej, z drugiej — uznaje, że skłonność rozumu do wykraczania poza to, co dane w doświadczeniu, nie jest czymś nienaturalnym. Niezależnie od metafizyki, rozumianej jako naturalna skłonność, istnieje metafizyka jako nauka. Właściwie nie istnieje, gdyż Kantowska krytyka stanowi tylko jej początek. Hartmann będzie starał się wykazać, że początek ten nie jest wolny od tez stanowiskowych. Kant wyraźnie przeciwstawia te dwa rodzaje metafizyki i pisze: „Metafizyka, jako naturalna skłonność rozumu, istnieje rzeczywiście, lecz sama przez się jest też [...] dialektyczna i zwodnicza.”¹⁸⁶ Przeciwno takiej właśnie metafizyce zwrócona jest cała Kantowska krytyka: „Zawiera więc *Krytyka*, i tylko ona, cały dokładnie sprawdzony i uzasadniony plan, a nawet wszystkie środki wykonania, według których może być urzeczywistniona metafizyka jako nauka; za pomocą innych dróg i środków jest ona niemożliwa.”¹⁸⁷

Metafizyka jako naturalna skłonność jest już wszakże postrzegana przez pryzmat Hartmannowskiej interpretacji filozofii Kanta. Dla niego metafizyka jako naturalna skłonność — to metafizyka problemów, przed jakimi staje uczony. Jego zdaniem ten rodzaj metafizyki polega właśnie na tym, że „stoimy przed problemami, które nie są rozwiązywalne bez reszty”¹⁸⁸. Dlatego też, zgodnie z założonym programem swej filozofii, próbuje — jak wskazuje na to podtytuł rozprawy *Poza idealizmem i realizmem*, który brzmi: *Przyczynek do rozdziału tego, co historyczne i ponadhistoryczne w Kantowskiej filozofii* — ukazać to, co najbardziej wartościowe w koncepcji Kanta, oddzielić to od Kantowskich założeń uwarunkowanych stanowiskowo. Niezależnie od intencji Hartmanna należy mieć na uwadze fakt, że taka próba jednocześnie wiąże się z oceną Kantowskiej filozofii. Mamy zarazem do czynienia z oceną dokonaną z innego stanowiska, wychodzącego od pewnych przesłanek, które mogą być określone w bardziej lub mniej wyraźny sposób. Hartmann jest przekonany, że znalazł rozwiązanie w krytycznej ontologii, która jako jedyna może stanowić próbę uprawiania filozofii po Kancie. Uczyniony przez autora

¹⁸⁵ I. Kant: *Prolegomena...*, s. 158, § 57.

¹⁸⁶ Ibidem, s. 176, § 60.

¹⁸⁷ Ibidem, s. 177, § 60.

¹⁸⁸ N. Hartmann: *Kant und die Philosophie unserer Tage...*, s. 344.

Krytyki czystego rozumu pierwszy krok jest jednak w wielu miejscach uwarunkowany jego stanowiskiem. Ocena stanowi zarazem krytykę i wyakcentowanie tych momentów, które są istotne z punktu widzenia krytycznej ontologii. Należy przy tym dodać, iż Hartmann wyklucza jakąkolwiek inną interpretację nauki Kanta niż metafizyczną i stwierdza: „Cała krytyka stanowi prolegomena przyszłej metafizyki.”¹⁸⁹

W wypadku drugiego rozumienia mówi Hartmann o metafizyce problemowej i dogmatycznej. Metafizyka problemowa jest niejako metafizyką naturalną i Hartmann żywi przekonanie, że Kantowska krytyka jej nie dotyczy. „Istnieje jakby naturalna (*naturgewachsene*) metafizyka problemów; Kantowska krytyka nie kieruje się przeciw niej.”¹⁹⁰ Krytyka królewieckiego myśliciela kieruje się przeciwko metafizyce dogmatycznej, która polega na doprowadzeniu do rozwiązania problemów filozoficznych za wszelką cenę, na znalezieniu rozwiązania na podstawie niedowodliwych założeń¹⁹¹. Właśnie przeciwko takiej metafizyce kieruje się Kantowska krytyka. Istota Hartmannowskiego rozumienia takiej metafizyki sprowadza się właśnie do jej stanowiskowości. Jest on przekonany, że „stanowiskowo-systematyczny sposób myślenia jest, zgodnie ze swą istotą, dogmatyczny”¹⁹².

Hartmannowska ocena Kantowskiej metafizyki dokonuje się — jak już powiedziano — z perspektywy własnego stanowiska. Najkrócej można stwierdzić, że jest to krytyczny realizm, oparty na przekonaniu, iż filozofia winna być przede wszystkim fenomenologią, następnie aporetyką, a dopiero potem teorią (ogłędem). Hartmann za właściwą w punkcie wyjścia filozofii postawę uważa postawę „poza idealizmem i realizmem”. Charakteryzuje ją w następujący sposób: „To, co jest ponadhistoryczne w filozofii, musi być ponadstanowiskowe; musi się więc także znajdować poza idealizmem i realizmem. Przez to »poza« nie pojmuje się zakamuflowanego »po tamtej stronie«. Kto mówi »poza«, ten uprawia tylko *ἐποχή* wobec wątpliwych stanowisk, wstrzymuje się od rozstrzygnięć; [natomiast] nie konstruuje stanowiska syntetycznie ujmującego oba.”¹⁹³ Postawa „poza idealizmem i realizmem” oznacza więc dla Hartmanna wyraźne nawiązanie do fenomenologii Husserla, co pozostaje zgodne z tezą Lübckego o fenomenologicznym punkcie wyjścia jego filozofii. Konieczność odwołania się do fenomenologicznej *epoché* jest zgodna z tym,

¹⁸⁹ N. Hartmann: *Diesseits von Idealismus und Realismus...*, s. 278.

¹⁹⁰ Ibidem, s. 283—284.

¹⁹¹ Por. ibidem, s. 284.

¹⁹² Ibidem.

¹⁹³ „Was übergeschichtlich ist in der Philosophie, muß notwendig überstandpunktlich sein; es muß also auch diesseits von Idealismus und Realismus stehen. Mit solchem »diesseits« ist nicht ein verkapptes »jenseits« gemeint. Wer »diesseits« sagt, der übt nur die *ἐποχή* den fraglichen Standpunkten gegenüber, er enthält sich der Entscheidung; er konstruiert nicht einen beiden syntetisch umfassenden Standpunkt.” Ibidem, s. 280.

co podkreśla Michael Landmann, a mianowicie z przekonaniem, że należy położyć nacisk na zasadę przyjmowania danych¹⁹⁴. Dla Hartmanna postawa „poza idealizmem i realizmem” oznacza ponadto coś innego, a mianowicie sprzeciw wobec filozofii systemowej. Nie jest to jednoznaczne z wykluczeniem systemów filozoficznych. Hartmann uważa, że każda filozofia ostatecznie układa się w system. W swej antysystemowej tendencji daje raczej wyraz przekonaniu, że nie należy poświęcać problemów na rzecz systemu. Ma to być wykluczenie budowania „z góry” założonego systemu, który uchybia problemom. Stwierdza on, że „problemy nie dają się zamknąć w granicach, w których zawsze zamyka je stanowisko. Mają one własny sens, własne życie.”¹⁹⁵ W filozofii można — zdaniem Hartmanna — przeciwstawić dwie tendencje: systemową i problemową. Te dwie tendencje sprowadzają się do dwóch rodzajów konsekwencji: systemowej i problemowej. Hartmann wprowadza tutaj rozróżnienie między myśleniem systematycznym a problemowym, zastrzegając jednocześnie, że zasadniczo nie istnieje jeszcze myślenie problemowe.

Na marginesie warto dodać, że Hartmann w późniejszych pismach nie przeciwstawiał filozofii problemowej filozofii systematycznej, lecz systemowej. Doszedł bowiem do przekonania, że filozofia problemowa jest jednocześnie filozofią systematyczną. Najwyraźniej sformułował tę tezę w artykule będącym prezentacją jego poglądów: „Myślenie systematyczne idzie inną drogą. Nie jest to już myślenie systemowe, należałoby raczej nazwać je myśleniem problemowym. Myślenie problemowe nie jest niesystematyczne.”¹⁹⁶ Stephan Nachtsheim podkreśla, że także Gerd Wolandt cenił Hartmanna właśnie za to, iż ten stanowczo sprzeciwiał się filozofii systemowej¹⁹⁷. Preferując filozofię problemową, dodaje wszakże Hartmann, że zazwyczaj natrafiamy na zmieszanie tych dwóch tendencji (systemowej i systematycznej). W tym sensie można jedynie mówić o przewadze jednej bądź drugiej. Także Kant, mimo że w przekonaniu Hartmanna należy do filozofów problemowych, nie uniknął stanowiskowości. „Idealizm transcendentálny — pisze — jest jedynie stanowiskiem pośród innych [stanowisk].”¹⁹⁸ Analiza Hartmannowska zmierza teraz

¹⁹⁴ „Niemand hat nach Husserl auf den Grundsatz von der Hinnahme des Gegebenen solchen Nachdruck gelegt wie Nicolai Hartmann.” M. Landmann: *Das phänomenologische Moment bei Nicolai Hartmann*. In: Idem: *Erkenntnis und Erlebnis. Phänomenologische Studien*. Berlin 1951, s. 44.

¹⁹⁵ „Probleme lassen sich nicht in Grenzen zwingen, wie ein Standpunkt sie immer setzt. Sie haben ihren Eigensinn, ihr Eigenleben.” N. Hartmann: *Diesseits von Idealismus und Realismus...*, s. 280.

¹⁹⁶ N. Hartmann: *Systematyczna autoprezentacja*. Tłum. J. Garewicz. W: N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia...*, s. 74. Zagadnieniu temu poświęcony jest również artykuł *Myśl filozoficzna i jej historia* z roku 1936. Zob. ibidem.

¹⁹⁷ Zob. S. Nachtsheim: *Über den Verfasser*. In: G. Wolandt: *Um einen Kant von innen bittend...*, s. 221.

¹⁹⁸ „Der transzendentalne Idealismus ist schließlich nur ein Standpunkt unter anderen.” N. Hartmann: *Diesseits von Idealismus und Realismus...*, s. 279.

do wyeliminowania tez uwarunkowanych idealizmem transcendentalem, który nie jest konieczny do właściwego rozwiązania problemu. Za tezy, które wynikają z idealizmu transcendentalego, uznaje on:

- 1) przekonanie, że wszystko, co przedmiotowe, musi być zakorzenione w tym, co podmiotowe;
- 2) uznanie, że ten sam subiektywizm musi tkwić u podstaw prawa moralnego;
- 3) Kantowski fenomenalizm, a więc podział na zjawisko i rzecz samą w sobie;
- 4) intelektualizm i formalizm;
- 5) prymat rozumu praktycznego.

Z perspektywy własnego rozumienia problematyki poznawczej dokonuje oceny Kantowskiego stanowiska. Spośród tez uwarunkowanych idealizmem transcendentalem wybierzmy tylko te, które odgrywają istotną rolę w jego rozumieniu metafizyki, a więc tezy 1) i 3).

Hartmann żywi przekonanie, że Kantowski błąd subiektywizmu wynika z niewłaściwego rozumienia kategorii, dlatego stwierdza: „[...] Kantowski idealizm jest idealizmem zasad”¹⁹⁹. Błąd subiektywizmu jest spotęgowany błędem kategorialnej identyczności. Hartmann ocenia, że wprawdzie doświadczenie i przedmiot doświadczenia nie są tym samym, ale mają takie same „warunki możliwości”²⁰⁰. Kantowski błąd subiektywizmu zawiera dwojakie nieporozumienie w ujęciu tego, co aprioryczne. Pierwsze leży w przekonaniu, że to, co aprioryczne, jest poznawalne. Błąd ten zresztą — zdaniem Hartmanna — popełnia nie tylko Kant, ale wielu teoretyków poznania, którzy wyrażali pogląd o racjonalnej poznawalności tego, co aprioryczne²⁰¹. Drugie natomiast wiąże się z poglądem, że to, co aprioryczne, należy pojmować przede wszystkim jako funkcję poznania, a ściślej — jako funkcję podmiotu. Zdaniem Hartmanna bowiem aprioryczność trzeba rozumieć głównie w sensie momentów treściowych danych w poznaniu. Innym charakterystycznym dla jego ujęcia kategorii rysem jest przekonanie o niepoznawalności zasad. Wyraża to w następujący sposób: „Stopień poznawalności przedmiotu nie zależy od stopnia poznawalności zasad.”²⁰² W poznaniu mamy więc — zgodnie z koncepcją Hartmanna — do czynienia przynajmniej z dwoma rodzajami aprioryczności: apriorycznością poznania i tym, co aprioryczne. To, co aprioryczne, może być rozumiane jako aprioryczność immanentna i transcen-

¹⁹⁹ N. Hartmann: *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich? Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. 3. Bd. ..., s. 288.

²⁰⁰ Ibidem, s. 297. Por. N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*..., s. 151.

²⁰¹ Zob. N. Hartmann: *Über die Erkennbarkeit des Apriorischen*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. 3. Bd. ..., s. 189.

²⁰² Ibidem, s. 198.

dentna. Ta druga z kolei może być apriorycznością realną i idealną²⁰³. W odróżnieniu od Kanta, który przyjmuje tylko istnienie formalnego *a priori*, zakłada Hartmann istnienie materialnego *a priori*.

Materialne *a priori* jest pojęciem wprowadzonym do filozofii przez Maxa Schelera i w tym sensie stanowi ono wyróżnik fenomenologii. Scheler w *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* zarzuca Kantowi błąd formalizmu, który wiąże się z utożsamieniem tego, co aprioryczne, z tym, co formalne²⁰⁴. Zdaniem Schelera *a priori* nie ma związku z twierdzeniami (czy z odpowiadającymi im aktami sądzenia), czyli nie jest formą tych twierdzeń i aktów, jak ma to miejsce u Kanta, lecz całkowicie przynależy do sfery tego, co dane. „*A priori* jest wówczas — wyjaśnia autor *Der Formalismus...* — samą rzeczą przedmiotową strukturą w wielkich obszarach doświadczenia, któremu dopiero »odpowiadają« określone akty i stosunki funkcjonalne między nimi, a nie są dopiero w jakikolwiek sposób »wnoszone« przez akty bądź przez nie do niego »dołączone«.”²⁰⁵ Dla Schelera zatem *a priori* stanowi strukturę przedmiotową, jest intuicyjnie ujrzaną treścią. Ten wątek podejmuje z kolei Hartmann, zakładając istnienie bytu idealnego — w tym znaczeniu stanowi ono owo Schelerowskie materialne *a priori*²⁰⁶. Różnica między Kantem a Hartmannem sprowadza się w istocie do tego, że o ile pierwszy rozumie *a priori* jako przysługujące poznaniu i poznanie warunkujące, o tyle drugi dokonuje — jak ujmuje to Ingeborg Wirth — „ontologizacji *a priori*”²⁰⁷. Na marginesie warto dodać, że Kant w *Krytyce władzy sądzenia* mówi o estetycznym *a priori*²⁰⁸, innym od *a priori* dwóch pierwszych *Krytyk* — nie należy tego jednak utożsamiać z materialnym *a priori* Schelera i fenomenologii. W tym wypadku — także Hartmanna, który zarzuca Kantowi subiektywizm.

Druga teza, istotna z perspektywy rozumienia metafizyki, wiąże się z Kantowskim fenomenalizmem. Hartmann nie kwestionuje sensu samego rozróż-

²⁰³ Szerzej na ten temat zob. I. Wirth: *Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie. Mit einer Bibliographie der seit 1952 über Hartmann erschienenen Arbeiten*. Berlin 1965, zwłaszcza s. 134–137.

²⁰⁴ „Die Identifizierung des »Apriorischen« mit dem »Formalen« ist ein Grundirrtum der Kantischen Lehre.” M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. 3. Aufl. Halle 1927, s. 49.

²⁰⁵ „*A priori* ist dann die sachliche gegenständliche Struktur in den großen Erfahrungsgebieten selbst, der erst bestimmte Akte und Funktionsverhältnisse zwischen ihnen »entsprechen« — ohne doch irgendwie durch die Akte erst in sie »hineingetragen« oder durch die zu ihr »hinzugehen« zu sein.” Ibidem, s. 63. Zob. także ks. J. Krokos: *Fenomenologia Edmunda Husserla, Aleksandra Pfändera, Maxa Schelera*. Warszawa 1992, s. 135–138.

²⁰⁶ Zob. A. J. Noras: *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*. Katowice 1998, s. 28–35.

²⁰⁷ Zob. I. Wirth: *Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie...*, s. 25.

²⁰⁸ „[...] piękno bowiem nie jest pojęciem o przedmiocie, a sąd smaku nie jest sądem poznawczym.” I. Kant: *Krytyka władzy sądzenia...*, s. 205, § 38.

nienia, ale formułuje następującą kwestię: „[...] czy oba powinny być rozdarte (*auseinanderreißen*), tak że tylko zjawisko jest poznawalne, natomiast rzecz sama w sobie nie?”²⁰⁹ Tak postawione pytanie wynika z Kantowskiego widzenia problematyki rzeczy samej w sobie. Przyjęcie rzeczy samej w sobie możliwe jest ze względu na istnienie oglądania pierwotnego, różnego od oglądania pochodnego. Hartmann wyraża przekonanie, że pojęcie rzeczy samej w sobie, będącej granicą ludzkich możliwości poznawczych, jest zrozumiałe nie ze względu na podmiot empiryczny, ale dopiero ze względu na podmiot transcendentálny²¹⁰. Podmiot transcendentálny — bądź też podmiot w ogóle — stanowi centralne pojęcie Kantowskiego systemu jako systemu właśnie. Uważa jednak ów podmiot za idealistyczne założenie, stanowiące czysto stanowiskową fikcję. Konsekwencje tego są dwojakie. Hartmann, po pierwsze, interpretuje rzecz samą w sobie realistycznie. Wychodzi on z założenia, że rzecz sama w sobie jest podstawą zjawiska i w tym znaczeniu jest poznawalna. Píše: „Jeśli bowiem rzecz sama w sobie jest tym, co ujawniające się w zjawisku, to niemożliwym jest, że ona w tym swoim zjawianiu się jednak pozostałaby zakryta, tj. nie ujawniałaby się. Niemożliwym więc jest, że zostanie poznane samo zjawisko bez rzeczy samej w sobie; albo zostaną poznane oba, albo oba są niepoznawalne.”²¹¹ Na marginesie warto zauważyć, że jest to kolejna „fenomenologiczna” teza Hartmanna. Po drugie, dochodzi do wyraźnego ograniczenia zakresu ontologii, którą rozumie on specyficznie, a mianowicie jako naukę o racjonalnej części rzeczywistości, zastępującą Kantowską *metaphysica generalis*. Pokazanie, jak w Kantowskim rozumieniu metafizyki dochodzi do wyodrębnienia ontologii, wymaga jednak osobnego studium, zwłaszcza że ontologię tę pojmuje jako analizę kategoryalną. Hartmann rozpatruje rozumienie pojęcia rzeczy samej w sobie w kontekście granicy poznawania i częściowego irracjonalizmu, który nieobcy jest filozofii. Píše, że noumen w ujęciu Kanta powinien mieć znaczenie czysto negatywne, „powinien być tylko pojęciem granicznym poznania”²¹². Znaczenie negatywne wyczerpuje się w jego niepoznawalności. Niepoznawalność ta jest jednak niepoznawalnością jedynie dla naszego intelektu. Ale oprócz znaczenia nega-

²⁰⁹ N. Hartmann: *Diesseits von Idealismus und Realismus...*, s. 289.

²¹⁰ „Denn die Grenze möglicher Erfahrung ist die Reichweite des Subjekts überhaupt.” Ibidem, s. 288. Niezwykle ciekawe wydaje się porównanie tej tezy Hartmanna z tezą 5.6. Ludwiga Wittgensteina, która brzmi: „*Granice mego języka wyznaczają granice mego świata.*” W: L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa 1997, s. 64.

²¹¹ „Denn ist das Ding an sich das Erscheinende in der Erscheinung, so ist es unmöglich, daß es in diesem seinem Erscheinen gleichwohl verborgen bleibe, d.h. nicht erscheine. Es ist also unmöglich, daß Erscheinung allein ohne Ding an sich erkannt werde; entweder werden beide erkannt, oder beide sind unerkennbar.” N. Hartmann: *Diesseits von Idealismus und Realismus...*, s. 289.

²¹² Ibidem.

tywnego dostrzega Hartmann pozytywne znaczenie noumenu, które — jego zdaniem — w koncepcji Kanta uwyrażnia się w doświadczeniu. Wynika to z przekonania, że w doświadczeniu należy odróżnić przedmiot empiryczny i warunki możliwego doświadczenia od przedmiotu transcendentnego i całkowitości warunków²¹³. U podstaw takiego rozumowania leży założenie, że „przedmiot jest tylko w takim stopniu poznawalny (przedmiot empiryczny), w jakim jego zasady są zasadami poznawczymi. Ponieważ jednak nie są one całkowicie [zasadami poznawczymi — A. J. N.], jego całkowitość leży poza granicą identyczności.”²¹⁴ Jednocześnie prowadzi to Hartmanna do przekonania, że *modus existendi* przedmiotu (jego poznawalnej i niepoznawalnej części) musi być ten sam. Stąd wniosek, że w koncepcji Kanta dochodzi do pomieszania bytu samoistnego (*Ansichsein*) z irracjonalnością w pojęciu rzeczy samej w sobie.

O ile pierwszy sposób pojmowania metafizyki nawiązuje do Kanta, o tyle drugi sposób stanowi już wyraz dojrzałej myśli i odwołuje się do trojakiemu rozumienia metafizyki. Treściowo — przynajmniej po części — pokrywa się on z pierwszym. Ustala jednak pewien porządek metafizyki i możliwość jej realizacji. Hartmann wyjaśnia: „Metafizykę można rozumieć trojako. Można ją ujmować jako dziedzinę przedmiotów transcendentnych o swoistej treści; tak pojmował ją Kant: jako dziedzinę spekulatywnych idei Boga, wolności, duszy. W tym sensie się skończyła, przynajmniej jako dyscyplina filozoficzna. Po wtóre, można rozumieć ją jako pole walki spekulatywnych systemów, doktryn i obrazów świata. W tym sensie jest nieustanną fluktuacją sprzecznych rozwiązań, przy czym problemy wciąż powracają; pozostają więc w istocie nie rozwiązane, natomiast spekulatywne założenia zmieniają się zupełnie swobodnie. W tym sensie metafizyka chyba też się skończyła. [...] Jaki sens może mieć jeszcze w naszych czasach metafizyka? Ten tylko, że jest metafizyką problemów i uporczywą pracą nad nimi. W tym sensie nie jest bynajmniej zmienna, nie jest gonitwą systemów. Jest powolnym postępem badań. Problemy zmieniają bowiem jedynie szatę zewnętrzną, ich treść pozostaje niezmienna, są wieczyste. Wynika to, z jednej strony, z zawartego w nich, nierozwiązalnego *residuum*, z drugiej — z niemożliwości ich uchylecia. W tym sensie metafizyczne są wszystkie problemy, które wymykają się ostatecznym rozwiązaniom, i to obojętnie, do jakiej dziedziny filozofii należą.”²¹⁵ W innym

²¹³ Por. ibidem, s. 309.

²¹⁴ „[...] der Gegenstand ist nur so weit erkennbar (empirischer Gegenstand), als seine Prinzipien zugleich Erkenntnisprinzipien sind. Das sind sie aber nicht durchweg, ihre Totalität liegt über die Grenze der Identität hinaus.” Ibidem, s. 309—310.

²¹⁵ N. H a r t m a n n: *Myśl filozoficzna i jej historia...*, s. 84—85. W oryginale odnośny fragment brzmi: „Man kann unter Metaphysik dreierlei verstehen. Man kann sie als eigenes Inhaltsgebiet transzendenter Gegenstände fassen; so verstand Kant sie als das spekulative Gebiet der Ideen: Gott, Freiheit, Seele. In diesem Sinne hat sie ausgespielt, wenigstens als philosophische

miejszu nazywa Hartmann metafizykę odpowiednio: „metafizyką zakresową”, „metafizyką spekulatywną” i „metafizyką problemów”²¹⁶. Nietrudno zrozumieć, że za jedyny uprawomocniony rodzaj metafizyki uznaje metafizykę problemową.

Reasumując: Hartmann kładzie nacisk na aktualność problematyki Kantowskiej, a zwłaszcza jego rozumienia metafizyki. Jest jednak przekonany, że filozofia Kanta nie jest wolna od pewnych założeń (w tym sensie można mówić o Kantowskiej metafizyce doświadczenia). Stara się te założenia wskazać i uzasadnić ich ściśle metafizyczny charakter. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że sam próbuje rozumieć filozofię obiektywistycznie, przyjmując, że złem w neokantyzmie było zredukowanie całości przyrody do pojęciowej treści wiedzy²¹⁷. Odrzucając Kantowskie rozumienie metafizyki, czyni to w przekonaniu, że po pierwsze, *metaphysica specialis* nie jest możliwa jako nauka; po drugie, metafizyka nie jest możliwa jako budowanie kolejnych konstrukcji filozoficznych, po trzecie wreszcie, że jest możliwa jedynie jako metafizyka problemów. „Istnieją — pisze — problemy, które nie dadzą się całkowicie rozwiązać, w których zawsze pozostaje nie rozwiązana reszta, coś nieprzeniknionego, irracjonalnego.”²¹⁸ Problemy te nazywa Hartmann „problemami metafizycznymi” i uznaje za jedyny uprawomocniony rodzaj istnienia metafizyki, gdyż „tylko metafizyka może ujmować i rozważać problemy metafizyczne”²¹⁹. Sama metafizyka problemów prowadzi jednak do pewnych komplikacji, związanych z możliwością ich rozwiązania, co uznaje Hartmann za właściwość samych problemów. Wypowiada się bowiem na temat prób rozwiązania — w zasadzie nierozwiązalnego — problemu za wszelką cenę i stwierdza: „Pytania metafizyczne nie dadzą się rozwiązać w tym znaczeniu. Założenia, które są do tego konieczne, prze-

Disziplin. Man kann sie zweitens verstehen als den Kampfplatz der spekulativen Systeme, der Lehrgebäude und Weltbilder. In diesem Sinne ist sie ein unstetes Gewoge widersprechender Lösungen von Problemen; dabei kehren die Probleme immer wieder, bleiben also im Grunde ungelöst, während die spekulativen Voraussetzungen in größter Freiheit variieren. Auch in diesem Sinne dürfte die Metaphysik ausgespielt haben. [...] Welcher Sinn von Metaphysik bleibt der Jetztzeit übrig? Kein anderer als der einer Metaphysik der Probleme und der stetigen Arbeit an ihrer Bewältigung. Metaphysik in diesem Sinne ist nicht unstet, ist kein Sich-Jagen der Systeme. Sie ist langsames Fortschreiten der Forschung. Denn die Probleme wechseln nur das Kleid, ihr Gehalt bleibt der gleiche, sie perennieren. Dafür eben sorgt der unlösbare Rest in ihnen einerseits, ihre Unabweisbarkeit andererseits. Metaphysisch in diesem Sinne sind alle Probleme, die sich der direkten Lösbarkeit entziehen, ganz einerlei auf welchem Teilgebiet der Philosophie sie liegen.” Idem: *Systematische Selbstdarstellung*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. 1. Bd.: *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*. Berlin 1955, s. 11.

²¹⁶ Zob. N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis...*, s. 11—12.

²¹⁷ Zob. N. Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin—Leipzig 1935, s. 268.

²¹⁸ N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis...*, s. 12.

²¹⁹ Ibidem, s. 4.

kracząc wszelkie granice kontroli. Są one samowolnym maksimum metafizyki.”²²⁰

Metafizyka problemów nie jest jednak jedyną uprawomocnioną dyscypliną filozoficzną. Co więcej, w ujęciu Hartmanna nie stanowi nawet filozofii pierwszej. Jest nią ontologia, rozumiana odmiennie niż na przykład w ujęciu fenomenologów, którzy dzielą ją na ontologię materialną i formalną. Tutaj ontologia obejmuje opis rzeczywistości świata realnego oraz idealnego, a najistotniejszy jest fakt rozgraniczenia ontologii i metafizyki. Zdaniem Hartmanna ontologia, w tej części, w jakiej dotyczy racjonalnego aspektu rzeczywistości, pokrywa się z Kantowską *metaphysica generalis*; ta zaś jej część, która pozostaje poza granicą racjonalności, to metafizyka problemów²²¹.

Podsumowując rozważania dotyczące rozumienia metafizyki w kantyzmie i neokantyzmie, należy przede wszystkim wskazać na występujące w nich ograniczenia i trudności. Przemyslenia dotyczą trzech filozofów, a mianowicie Kanta, Heideggera i Hartmanna, i są ukierunkowane na wskazanie przemiany pojęcia metafizyki i ontologii w koncepcjach filozofów do Kanta nawiązujących. Swoiste *novum* polega na tym, że i Heidegger, i Hartmann postrzegani są jako filozofowie zrywający z tradycją filozoficzną, w której wyrosli, w imię ontologicznej interpretacji myśli filozofa z Królewca. Zarysowują się tu jednak trudności związane z ogromnym bogactwem myślowym ruchu zwanego neokantyzmem. Trudności te wynikają z jednostronnego ujęcia filozofii Kanta. Próba uporania się z tymi trudnościami koniecznym czyni odwołanie się do tego, co nazwać można metafizyką doświadczenia.

²²⁰ „Metaphysische Fragen lassen sich in diesem Sinne nicht lösen. Die Annahmen, die dafür nötig sind, übersteigen jegliche Kontrollierbarkeit. Sie sind ein willkürliches Maximum an Metaphysik.” N. Hartmann: *Ethik*. Berlin—Leipzig 1926, s. 720.

²²¹ Również ten aspekt wskazuje na pokrewieństwo z myślą Wittgensteina, który pisze: „Filozofia ma wytyczać granice tego, co da się pomyśleć, a tym samym i tego, co się pomyśleć nie da.” L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus...*, s. 28, (4.114). Analogiczność tej tezy wskazuje na pokrewieństwo myśli Hartmanna i Wittgensteina z ideą Kanta.

Rozdział trzeci

Metafizyka doświadczenia

Istota sporu o rozumienie filozofii Kanta i jej aktualność sprowadza się do tego, że postrzegano ją jako teorię doświadczenia, bądź metafizykę. Dodatkowo postrzeganie Kanta jedynie jako teoretyka doświadczenia — a więc sprzeciwianie się metafizycznej interpretacji jego myśli — łączyło się z upatrywaniem w nim burzyciela metafizyki bądź w ogóle z przekonaniem, że metafizyka leży poza obszarem jego właściwych zainteresowań. Tymczasem spór o właściwe odczytanie Kanta trwa, a obecnie chodzi w nim o takie ujęcie myśli filozofa, które godzi oba stanowiska. Rzecz w tym, że winna istnieć płaszczyzna wspólna, łącząca te dwie, pozornie sprzeczne postawy. Skoro — co z całą mocą wykazał najszerzej rozumiany neokantyzm — można interpretować myśl Kanta na różne sposoby, to przecież podstawą takich rozbieżności nie jest zupełna dowolność w ujmowaniu jego systemu. Dzieje się tak raczej w wyniku odwoływania się do tych ustaleń myśliciela z Królewca, które każdy interpretator uznał za istotne. Tymczasem historykowi filozofii winna przyświecać idea trafnie wyrażona przez Josefa Piepera: „[...] być »krytycznym« oznacza dla kogoś filozofującego tyle, co: troszczyć się o to, by niczego nie pominąć”¹. Teza Piepera jest jednak mieczem obosiecznym filozofii. Historyk filozofii ma przecież świadomość, że nie może w wyczerpujący sposób podjąć jakiegokolwiek problemu. Nigdy nie wyczerpie się jego troska o całościowe podjęcie interesującej go problematyki. Mimo to próbuje, a rezultatem — w tym wypadku — jest próba całościowego ujęcia problematyki filozofii Kanta przy jednoczesnym wskazaniu jej aktualności.

Zdefiniowania wymaga pojęcie „metafizyka doświadczenia”. Zbieżność terminologiczna z określeniem występującym w książce Jarosława Rolewskiego *Kant a metafizyka*² nie jest przypadkiem, ale świadomym wskazaniem na te

¹ J. Pieper: *W obronie filozofii*. Tłum. P. Waszczenko. Warszawa 1985, s. 59.

² J. Rolewski: *Kant a metafizyka*. Warszawa 1991. Autor wprowadza rozróżnienie między „metafizyką doświadczenia” a „metafizyką pojmowania”, które wydaje się zbędne.

elementy, które autor pomija. Rolewski pisze: „„Metafizyka doświadczenia« oznaczałaby zatem nie pewną teorię doświadczenia, usiłującą je zrozumieć i wyjaśnić i sytuującą się ponad doświadczeniem, lecz raczej zespół apriorycznych pojęć i zasad intelektu bezpośrednio ingerujących i wchodzących w skład owego doświadczenia — umożliwiających je i konstytuujących.”³ Tymczasem właśnie takie — metateoretyczne — ujęcie doświadczenia, w kontekście filozofii Kanta i całego neokantyzmu, wydaje się najbardziej istotne. Łączy bowiem w sobie wszystkie te elementy, które występują w doświadczeniu w sposób nie do końca uwyraźniony. Metafizyka doświadczenia zatem zakłada w punkcie wyjścia, że nie ma takiego rodzaju doświadczenia, który byłby niezdeteminowany. Chcąc uporządkować rozumienie doświadczenia, należy przeto — w miarę możliwości — uwyraźnić te elementy, które doświadczenie warunkują. Inaczej mówiąc, nie można wyjaśnić doświadczenia bez odwołania się do pojęcia „metafizyka doświadczenia”. Przy okazji warto podkreślić fakt, że konieczność takiego rozumienia filozofii podkreśla Stanisław Kamiński, kiedy — powołując się na Heideggera i jego *Einführung in die Metaphysik* — pisze: „Atoli nie wolno zapominać, że mówienie o metafizyce jest również metafizyką, a więc nawet metodologiczne uwagi i roztrząsania w tym przedmiocie są mniej lub bardziej uwarunkowane jakąś metafizyką i odbywają się w atmosferze określonej metafizyki. Powoduje to trudności w zachowaniu bezstronności i wszechstronności charakterystyk oraz w przekonującym doprowadzeniu do ostatecznych ocen.”⁴ Świadomość tych trudności wymusza niejako dwa rodzaje podejścia do filozofii, również do filozofii Kanta, a mianowicie podejście historyczne i systematyczne.

W rozważaniach dotyczących rozumienia doświadczenia przyjmuje się założenie, że wszelkie poznanie jest poznaniem bytu. Parmenidejska teza, że byt i myśl to jedno, nie jest tu więc zinterpretowana w duchu metafizycznego monizmu, lecz w sensie poznawczym. Poznawać można zawsze tylko byt. Wynika stąd, że poznanie może mieć charakter ontologiczny lub metafizyczny — i zawsze ma taki właśnie charakter. W odniesieniu do kantyzmu podkreśla ten fakt Marek J. Siemek: „Ale dlatego też pytanie epistemologiczne jest jednocześnie — i w tym samym teoretycznym akcie — pytaniem prawdziwie ontologicznym: rozumienie wiedzy tworzy się tu zawsze, i tylko, wraz z rozumieniem bytu.”⁵ Warto przy okazji dodać, że konieczność wprowadze-

³ Ibidem, s. 254.

⁴ S. Kamiński: *Metody współczesnej metafizyki*. W: Idem: *Pisma wybrane*. T. 2: *Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*. Red. J. Herbut. Lublin 1993, s. 41–42.

⁵ M. J. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa 1977, s. 49. Szerzej na ten temat zob. J. S. Bańka: *Jedność bytu i logosu. Kant i presokratycy*. Poznań 1998, s. 71–80, 106–110.

nia rozróżnienia między ontologią a metafizyką, poznaniem ontologicznym a metafizycznym ujawnia się właśnie w filozofii pokantowskiej. Wskazuje na to Kamiński, stwierdzając: „Na ogół poza kręgiem perypatetyków nie nazywa się dziś filozoficznych rozważań o podstawowych zasadach rzeczywistości metafizyką, ale po prostu filozofią.”⁶ Charakter ontologiczny ma poznanie wtedy, gdy prowadzi w rezultacie do odpowiedzi na pytanie o strukturę świata (realnego bądź idealnego) i wówczas mamy do czynienia z ontologią bytu realnego bądź idealnego. Ontologia jest zatem poznaniem, które — najogólniej rzecz ujmując — wychodząc od opisu tego, co istniejące, dochodzi do ujęcia istoty tego, co istnieje. W tym sensie ontologią nie jest filozofia, która w punkcie wyjścia ogranicza swój zakres do poznania samych tylko zjawisk (jak czyni to pozytywizm), zamykając przed sobą drogę do poznania istoty. Dlatego trzeba odróżnić wszelkie odmiany pozytywizmu od tych filozofii, które nie negują możliwości poznania istoty rzeczy, mimo że poznania takiego nie uzyskują. Niezależnie bowiem od pozytywistycznego ograniczenia zakresu poznania filozoficznego wymienić można wiele kierunków uznających możliwość poznania istoty rzeczy, które jednak do niej nie dociera. Ontologią nie jest tym bardziej żaden przejaw antyesencjalizmu, programowo zaprzeczający nie tylko możliwości ujęcia, lecz także istnieniu istoty (świata). W odróżnieniu od ontologii, która ma za cel zgłębiać strukturę świata doświadczenia, metafizyka idzie nieco dalej. O ile bowiem pierwsza prowadzi do poznania „jak” świata ludzkiego doświadczenia, o tyle druga próbuje odpowiedzieć na pytanie o jego „dlaczego”. W tym sensie metafizyka jest wykroczeniem poza świat zjawiskowy (fenomenalny), pytaniem nie o strukturę świata, ale o jego ostateczne przyczyny.

Takie rozumienie ontologii i metafizyki zakładać musi zatem, że teoria bytu bądź filozofia pierwsza przyjmuje zawsze jedną z dwóch postaci, a mianowicie metafizyki bądź ontologii. Dodać należy, iż nie można poszukiwać ich w czystej postaci, gdyż w takiej nie występują w żadnej filozofii. Zazwyczaj dzieje się tak, iż ontologia przechodzi w metafizykę, metafizyka natomiast zawiera ogromne partie rozważań ontologicznych, dotyczących struktury bytu. Wynika to z wieloznaczności samego terminu „metafizyka”. O ile bowiem ontologia prowadzi do poznania struktury świata, o tyle metafizyka bardzo często jest poznaniem nie tylko struktury świata, ale także jego ostatecznych przyczyn. Metafizyka uzurpuje więc sobie prawo do zawładnięcia ontologią, podczas gdy ontologia wyraźnie określa swoje granice. Z perspektywy owej wieloznaczności prawie w każdym systemie filozoficznym, który podejmuje problematykę bytu, da się ustalić wzajemną relację

⁶ S. Kamiński: *O zastosowaniach logiki współczesnej do metafizyki klasycznej*. W: M. A. Krąpiec: *Dzieła*. T. 4: *Z teorii i metodologii metafizyki*. Lublin 1994, s. 286.

metafizyki i ontologii. O takim rozumieniu ontologii i metafizyki pisze Józef M. Bocheński w odniesieniu do Arystotelesa⁷.

Konieczność wprowadzenia wyraźnego rozróżnienia między ontologią i metafizyką ujawnia się w filozofii nowożytnej, która całą problematykę filozoficzną sprowadziła do epistemologii. W tym kontekście z ontologicznego (bądź metafizycznego) charakteru poznania wynika teza o wtórności wszelkich stanowisk teoriopoznawczych: zarówno idealistycznych, jak i realistycznych. Kładąc nacisk na pierwotność świata lub świadomości, podkreślają one jedynie wagę jednego lub drugiego czynnika w poznaniu. W tym kontekście transcendentalizm jest stanowiskiem pozostającym poza sporem idealizmu z realizmem. Sam spór staje się zatem bezprzedmiotowy, gdyż transcendentalizm — zgodnie z etymologią terminu *transcendens* („przekraczający”) — oznacza wyjście poza owe uwarunkowanie określonym stanowiskiem. Transcendentalizm jest więc szukaniem podstaw wszelkiej wiedzy przedmiotowej. Gdyby jednak sprawa była na tyle prosta, że transcendentalizm rozwiązuje wszystkie problemy teorii poznania, wówczas nie mielibyśmy do czynienia z próbami jego przewyciężenia. Tymczasem właśnie kwestia nie tyle przełamania transcendentalizmu, ile jego przedmiotowego uzasadnienia zdaje się jednym z naczelných zadań współczesnej filozofii. Co więcej, uzasadnienie to dokonuje się raczej w obrębie filozofii kantowskiej, a mianowicie w ramach szeroko rozumianego neokantyzmu, który — spotęgowany wpływami fenomenologii — próbuje budować realistyczną teorię rzeczywistości (ontologię). Na marginesie warto podkreślić, że fenomenologia Husserla (zwłaszcza wczesnego, gdyż od czasu wydania *Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza w roku 1913 przyznaje się on do ścisłego związku z idealizmem niemieckim, a później z Kartezjuszem) mimo istotnych różnic stanowi zasadnicze potwierdzenie pozycji Kanta⁸. Próby takiego uzasadnienia filozofii (ontologii) podejmują przede wszystkim — każdy na swój sposób — Martin Heidegger i Nicolai Hartmann, co wszakże nie oznacza, że są to jedyne próby uzasadnienia transcendentalizmu i powrotu do filozofii realistycznej, jeżeli oczywiście powrót taki jest możliwy. Oprócz Heideggera i Hartmanna bowiem można jeszcze wskazać na myśl innych neokantystów: Ericha Adickesa, Heinza Heimsoetha, Richarda Hönigswalda (ucznia Aloisa Riehla) i Juliusa Ebbinghaus. Na marginesie warto dodać, że w ramach nurtu fenomenologicz-

⁷ Zob. J. M. Bocheński: *Logika i ontologia*. Tłum. D. Gabler. W: J. M. Bocheński: *Logika i filozofia. Wybór pism*. Oprac. J. Parys. Warszawa 1993.

⁸ Zob. W. Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*. 1. Bd. 7. Aufl. Stuttgart 1989, s. XXVIII. Potwierdza to również Iso Kern (zob. I. Kern: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964), który podkreśla, że z czasem zmieniał się stosunek Husserla do Kanta. Początkowo (pod wpływem Brentana) był negatywny, później coraz bardziej pozytywny mimo znaczących różnic w rozumieniu podstawowych problemów filozoficznych.

nego rozwiązania problemu ontologii wynikają z nieco innego jej rozumienia, czego klasycznym przykładem może być ontologia Romana Ingardena, rozumiana jako „aprioryczna analiza zawartości idei.”⁹ W ontologii Ingardena akcent pada na formalne bądź materialne warunki bytu i w tym sensie jest bądź badaniem podstawowych struktur przedmiotowych, bądź też badaniem możliwego uposażenia jakościowego przedmiotów¹⁰. Dlatego podkreślić należy fakt, iż przyjdzie się zgodzić z Bocheńskim, który stwierdza: „[...] ontologia jest teorią tego, co istnieje [...]”¹¹

Niezwykle istotny dla rozumienia metafizyki doświadczenia jest również fakt, że każda filozofia — niezależnie od programowych deklaracji — jest założeniowa. Oznacza to, iż w obrębie każdego systemu filozoficznego można wskazać jego założenia. W tym znaczeniu każda filozofia jest dogmatyczna. Ale przecież nie jest dogmatyczne wszystko to, co mówi filozofia. Gdyby tak było, wówczas niezliczoną ilość systemów filozoficznych moglibyśmy postrzegać jako — posługując się językiem Wilhelma Diltheya — „wielość światopoglądów” (choć on sam sprowadził tę wielość do trzech zasadniczych typów). Zarysowuje się zatem kolejny problem, a mianowicie odróżnienie tego, co dogmatyczne, od tego, co niedogmatyczne (analityczne, fenomenologiczne w pierwotnym sensie). Dogmatyzm może oznaczać oparcie się na autorytetach, wiarę w nieomylność umysłu (wbrew sceptycyzmowi) lub przekonanie o możliwości poznania bytu samego w sobie (wbrew agnostycyzmowi, krytycyzmowi bądź relatywizmowi)¹². W metafizyce doświadczenia nie chodzi jednak o żaden z wymienionych rodzajów dogmatyzmu. Rzecz w tym, że za dogmatyczny można uznać każdy przejaw filozofii, który narusza prawa opisu fenomenologicznego. Termin „opis fenomenologiczny” nie jest z pewnością wyrażeniem najszcześniejszym. Sugeruje bowiem, że wszelka filozofia z konieczności musi być fenomenologiczna. I chociaż tak być nie musi, to jednak bezsprzecznie nie można odrzucić faktu, że fenomenologia wniosła do filozofii przynajmniej jeden pozytywny aspekt — konieczność wyczerpującego opisu fenomenów. Pod pojęciem „opis fenomenologiczny” należy więc rozumieć analizę tego, co dane w doświadczeniu. Chodzi zatem w gruncie rzeczy o opis, który stanowi podstawę wszelkiej refleksji filozoficznej. Nie wolno bowiem zapominać o tym, że w rezultacie systematycznego namysłu filozoficznego otrzymujemy nie jedną metodę, ale system metod. Co więcej, świadomość metody często jest wtórna wobec samego jej zastosowania. Tak o tym, w kontekście metod metafizyki,

⁹ R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*. T. 1: *Ontologia egzystencjalna*. Przyg. D. Gierulanka. Warszawa 1987, s. 55.

¹⁰ Ibidem, s. 68–70.

¹¹ J. M. Bocheński: *Logika i ontologia...*, s. 112.

¹² Zob. *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską*. Red. A. Podsiad, Z. Więckowski. Warszawa 1983, s. 69.

pisze Mieczysław Gogacz: „Zgodnie z myślą Arystotelesa i św. Tomasza przyjmuję, że w metafizyce przedmiot badań wyznacza metodę, pozwalającą ustalić, czym jest i że jest to, co badam.”¹³

Myli się jednak ten, kto by twierdził, że realizacja takiego opisu jest prosta i — co mocno podkreślał Edmund Husserl — bezzakołowościowa. Filozofii jest bowiem nieustannym (a czasem wręcz niemożliwym do zrealizowania) weryfikowaniem danych doświadczenia. Jednocześnie ujawnia się kwestia rozumienia samego doświadczenia. Truizmem jest twierdzenie, iż zazwyczaj rozumie się je na wiele sposobów. Metafizyka doświadczenia dotyczy jednak nie tyle samego doświadczenia (w węższym lub szerszym sensie), ile właśnie jego przeddoświadczeniowego rozumienia. To, jak filozof rozumie doświadczenie, nie jest ani przejawem chwili, ani też kwestią ośnienia. Ukazuje ono raczej historyczny aspekt rozumienia doświadczenia. „Filozofia każdej doby jest wytworem zagadnień życiowych swego czasu (w najpełniejszym rozumieniu tego słowa) oraz filozofii poprzedniej doby. Każda nowa idea wiąże się z poprzednią i z niej wypływa, i dlatego niezależnie od intelektualnego zaciekawienia, które rodzą próby syntezy dokonywane przez człowieka w historii, poznanie dawnych teorii pozwala na wnikliwsze wniknięcie w to, co dziś jest obowiązujące.”¹⁴ Filozofia nie jest jednak — choć z pewnością stanowi to jeden z jej wyróżników — nauką jedynie historyczną. Oprócz czynnika historycznego występuje w niej jeszcze inny czynnik, o wiele ważniejszy, a mianowicie element systematyczny.

Wskazanie na konieczność przeprowadzania badań filozoficznych w perspektywie systematycznej (problemowej) należy z pewnością poczytać za jedną z wielu zasług, jakie dla filozofii położył Nicolai Hartmann. Dodać należy, że nie jest to całkowicie oryginalna teza Hartmanna, lecz poniekąd stanowi ona element wspólny obydwu omawianych szkół neokantowskich — *de facto* o historii filozofii jako historii problemów pisał wcześniej przede wszystkim Wilhelm Windelband. Hartmannowskie rozróżnienie filozofii systemowej i systematycznej, którą nazywa problemową, ma na celu pokazanie, iż zasadniczo wyczerpała się formuła filozofii systemowej¹⁵. W rezultacie rozumienie doświadczenia jest zawsze syntezą dwóch elementów: historycznego i systematycznego. Synteza ta zasadniczo dokonuje się już w postawie przedrozumiejącej. Stąd znamienym jest, że neokantyzm szkoły badeńskiej rozwijał się właśnie w kierunku hermeneutyki, co znalazło wyraz w filozofii Heideggera, a zwa-

¹³ M. Gogacz: *Platonizm i arystotelizm (dwie drogi do metafizyki)*. Warszawa 1996, s. 119.

¹⁴ M. Szyszkowska: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*. Warszawa 1970, s. 7.

¹⁵ Szerzej zob. A. J. Noras: *Kilka uwag o metodzie filozofii Nicolai Hartmanna*. W: *W stronę filozoficznego doświadczenia. Antropologiczno-epistemologiczne aplikacje myślenia filozoficznego*. Red. H. Mikołajczyk. Częstochowa 1996, s. 104—107.

szcza Hansa-Georga Gadamera¹⁶. Nie przeczy to bynajmniej faktowi, że w filozofii Heideggera oprócz elementu hermeneutycznego bardzo mocno zaznacza się również wątek ontologiczny.

Należy ponadto zwrócić uwagę na jeszcze jeden problem związany z opisem fenomenologicznym, rozumianym tutaj możliwie najszerszej. Rzecz w tym, że również opis ten zawiera niebezpieczeństwo nadinterpretacji. Trudno bowiem odpowiedzieć jednoznacznie na pytanie, kiedy opis ten przestaje być tylko opisem, a staje się już interpretacją. Nie można zapominać o fakcie, że historia filozofii — to proces nieustannego sporu o granice opisu tego, co dane w doświadczeniu. Tutaj przecież ujawnia się całe spektrum tego, co nazwalibyśmy doświadczeniem w wąskim rozumieniu.

Metafizyka doświadczenia w kontekście badań metateoretycznych bądź metasystemowych ujawnia trudność w rozumieniu wszelkiej filozofii bezzałożeniowej. Zgodnie z założeniem, że wszelkie rozumienie doświadczenia jest zdeterminowane historycznie i systematycznie, każdą teorię da się ująć w system założeń ufundowanych w metateorii. Ta zatem filozofia, która chce być bezzałożeniowa, zasadniczo pomija tę kwestię milczeniem. Jeśli natomiast nie milczy, to niezwykle arbitralnie podejmuje problematykę, którą uznaje za ważną. Motywem odrzucenia rzeczy samej w sobie w neokantyzmie marburskim było następujące rozumowanie. Analizę form naoczności zmysłowej zawarł Kant nie w *Krytyce czystego rozumu*, lecz w rozprawie *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (*O formie i zasadach świata zmysłowego i intelektualnego*, 1770). Hermann Cohen na tej podstawie odrzucił Kantowskie pojęcie rzeczy samej w sobie oraz zmysłowość¹⁷. W określeniu bowiem właściwego stosunku poznawczego nie chodzi — zdaniem Cohena

¹⁶ Droę tę ukazuje Marek Szulakiewicz: *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*. Rzeszów 1998. Dodać wypada, że — z uwagi na całą złożoność problematyki transcendentalizmu — z niektórymi tezami M. Szulakiewicza, dotyczącymi zwłaszcza rozumienia transcendentalizmu, trzeba polemizować. Nie wiadomo bowiem, dlaczego autor ogranicza transcendentalizm do jednej szkoły neokantowskiej, z jakiego powodu redukuje możliwości poszukiwania jego uzasadnienia jedynie do hermeneutyki. Wzmianka o ontologii pojawia się tylko przy okazji Heideggera, kiedy powołując się na Jürgena Habermasa, Szulakiewicz — skądinąd słusznie w odniesieniu do Heideggerowskiego rozumienia ontologii — pisze: „Ontologia fundamentalna staje się radykalizacją filozofii transcendentalnej.” Ibidem, s. 248.

¹⁷ Problem ten podejmuje przede wszystkim w *Logik der reinen Erkenntniss*, tzn. w dziele, w którym ujmuję już swoje rozumienie Kanta. Twórca szkoły marburskiej — stwierdzając, że o zmysłowości mówi Kant jedynie w kontekście historycznym — pisze tam wprost. „Wir fangen mit dem Denken an.” H. Cohen: *Logik der reinen Erkenntniss*. Berlin 1902, s. 11. Wspomina o tym także w trzecim wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung*. Zob. Idem: *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. Berlin 1918, s. 786. Potwierdza to również Paul Natorp, który powie wprost, że rozprawa *De mundi...* jest dogmatyczna. Zob. P. Natorp: *Kant und die Marburger Schule*. „Kant-Studien” 1912, 17. Nr., s. 205.

— o jego psychologiczne źródło (ludzka dusza), lecz o różnorodność wkładu do treści i wartości poznania¹⁸. Dlatego też cała szkoła marburska będzie podkreślać wagę filozofii Platona, gdyż — zdaniem jej przedstawicieli — dzięki nadaniu filozofii charakteru matematycznego zostaje dopiero właściwie postawione pytanie o stosunek zmysłowości i myślenia. Tymczasem prawdą jest, że bez tzw. Kanta „przedkrytycznego” nie byłoby Kanta „krytycznego”. Niezwykle trafnie ujął to Norman Kemp Smith, który we wstępie do swojego tłumaczenia *Critique of Pure Reason* napisał: „Kant’s genius matured slowly and late.”¹⁹

Z dotychczasowych rozważań wynika, że jeśli metafizyka doświadczenia filozoficznego stawia sobie za cel zrozumienie doświadczenia, musi uwzględnić następujące elementy:

1. Historyczne uwarunkowanie danej filozofii.

2. Stan zastany (problemy, które filozofia ta uznaje za istotne, przy założeniu że jednocześnie część problematyki uznaje za nieistotną). Za przykład może posłużyć arbitralne w gruncie rzeczy odróżnienie Kanta „przedkrytycznego” od „krytycznego”. Właśnie najbardziej sporna jest tutaj rozprawa *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*²⁰.

3. Rozumienie możliwości rozwiązania tych problemów.

Na tę historyczną płaszczyznę rozważań nakłada się płaszczyzna problemowa (systematyczna). Należy bowiem pamiętać, że pod pojęciem metafizyki doświadczenia zasadniczo kryje się:

a) metafizyka poznania, czyli samo rozumienie poznania (doświadczenia w szerokim sensie),

b) metafizyka świata — zapytywanie o jego przyczyny (metafizyka w sensie klasycznym, zwłaszcza w ujęciu neotomistycznym),

c) metafizyka człowieka — próba ujęcia go jako bytu-w-świecie i świat ten poznającego.

¹⁸ H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung...*, s. 19.

¹⁹ N. Kemp Smith: *Introduction*. In: I. Kant: *Critique of Pure Reason*. Trans. by N. Kemp Smith. Abr. edn. New York 1958, s. V.

²⁰ W krytycznym wydaniu Wilhelma Weischedela rozprawa ta nie jest uznana za przedkrytyczną. Za ostatnią przedkrytyczną uznaje on tekst *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, który został opublikowany w „Wochentliche Königsbergsche Frag- und Anzeigungs-Nachrichten” w numerach 6—8, odpowiednio z 6, 13 i 20 lutego 1768 roku. Podaję za: W. Weischedel: *Nachwort des Herausgebers*. In: I. Kant. *Werkausgabe*. 2. Bd.: *Vorkritische Schriften bis 1768*. Frankfurt am Main 1991, s. 1007—1008. Tekst ukazał się w języku polskim pod tytułem *O naczelnej podstawie różnicy kierunków w przestrzeni* w tłumaczeniu A. Banaszkiewicza. Zob. I. Kant: *Pisma przedkrytyczne*. Toruń 1999, s. 187—194.

Metafizyka doświadczenia w koncepcji Kanta

Przechodząc do analizy filozofii Kanta, należy podkreślić dwa fakty.

Po pierwsze, historyczne korzenie jego koncepcji filozofii tkwią w rozumieniu metafizyki ugruntowanym w duchu metafizyki szkolnej (szkoła leibnizjańsko-wolffiańska). Dlatego niezbędne okazuje się zrozumienie podstawowych idei autora *Krytyki czystego rozumu*. Uwyraźnia ono próby powrotu do tej filozofii, które dokonują się w ontologii Heideggera i Hartmanna²¹. Trzeba mieć bowiem na uwadze fakt, że filozofia zatoczyła niejako krąg (zwany neokantyzmem) po to, by na początku dwudziestego wieku powrócić do Kanta samego. I dlatego również dzisiaj toczy się spór o jego wielkość oraz znaczenie dla filozofii współczesnej²². Przykładem tej aktualności niech będą dwie książki. Pierwsza, autorstwa Norberta Hinske, ukazała się w roku 1980 i nosi tytuł *Kant jako wyzwanie dla teraźniejszości*²³. Kolejną — zapewne nie ostatnią — próbą ukazania aktualności problematyki Kantowskiej jest praca (z roku 1997) Gerda Wolandta pod wielce znamienym tytułem: *Prosząc o Kanta od wewnątrz*²⁴.

Po drugie, aktualny dla Kanta stan problemowy wiąże się z racjonalizmem metafizyki szkolnej. Tymczasem racjonalizm ów nie jest charakterystyczny dla całej metafizyki. Piszą bowiem Józef Herbut i Antoni B. Stępień tak: „Przedmiotem metafizyki jest rzeczywistość ujęta najpierw zmysłowo-intelektualnie od strony elementarnych przejawów jej istnienia i zróżnicowań, a potem (dzięki odpowiednim aktom intuicji) w aspekcie analogicznym i transcendentnym.”²⁵ Problem rozumienia metafizyki Kanta — to zatem problem jej zawężenia do poznania racjonalnego, co znajduje wyraz w *Przedmowie* do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*, gdzie pisze: „Dla metafizyki, jako dla zupełnie izolowanego spekulatywnego poznania rozumowego, które się całkowicie wznosi ponad pouczenie przez doświadczenie, i to przy pomocy samych tylko pojęć [...]”²⁶ W innym miejscu natomiast filozof z Królewca

²¹ „Sie [Kritik der reinen Vernunft — A. J. N.] stellt und erörtert die Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik und führt sie zu einer Antwort, die im Prinzip bis heute Gültigkeit beanspruchen kann.” H.-M. Baumgartner: *Kants „Kritik der reinen Vernunft”. Anleitung zur Lektüre*. 4. Aufl. Freiburg—München 1996, s. 11.

²² Zob. na ten temat A. J. Noras: *Filozofia jako myślenie historyczne. Spór o filozofię współczesną*. W: *Przybliżanie przeszłości. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi Czesławowi Głombikowi w czterdziestolecie pracy nauczycielskiej*. Red. J. Bańka przy współudziale B. Szuberta. Katowice 1998, s. 112—120.

²³ N. Hinske: *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*. Freiburg—München 1980.

²⁴ G. Wolandt: *Um einen Kant von innen bittend. Zur Bedeutung des großen Philosophen für unsere Zeit. Mit einer biographischen Note von Stephan Nachtsheim*. Bonn 1997.

²⁵ *Leksykon filozofii klasycznej*. Red. J. Herbut. Lublin 1997, s. 356.

²⁶ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, XIV.

stwierdza: „Filozofia czystego rozumu zaś jest albo propedeutyką (ćwiczeniem wstępnym), która bada zdolność rozumu co do wszelkiego czystego poznania *a priori* i nazywa się krytyką, albo, po wtóre, jest systemem czystego rozumu (nauką), całym (zarówno prawdziwym, jak pozornym) poznaniem filozoficznym [uzyskanym] w związku systematycznym z czystego rozumu i nazywa się metafizyką.”²⁷

W płaszczyźnie problemowej z kolei ujawniają się następujące elementy filozofii Kanta, które właściwego znaczenia nabierają dopiero w odniesieniu do rozwiązań współczesnych:

Po pierwsze, rozpoczyna się metafizyczne rozumienie poznania. Ten element stanowi wyróżnik koncepcji Nicolaia Hartmanna, który był przekonany, że właśnie samo poznanie jest problemem metafizycznym. Dał temu wyraz w tytule swego pierwszego wielkiego dzieła, które zatytułował *Zarys metafizyki poznania*²⁸. Książka ta stała się przysłowiową kością niezgody w ocenie jego filozofii w kontekście neokantyzmu marburskiego. Problem polega na tym, że neokantyzm marburski — z którego Hartmann wyszedł — nie uznaje metafizyki²⁹.

Po drugie, rozwija się metafizyka świata, która byłaby metafizyką *sensu stricto* Kantowską, gdyż jej właściwym przedmiotem byłby Bóg, dusza ludzka i wolność. W tym znaczeniu metafizyka ta ma swoje źródła w filozofii Kartezjusza, dla którego właściwym przedmiotem metafizyki jest Bóg i dusza ludzka. Ten z kolei element odgrywa istotną rolę w filozofii Karla Jaspersa. Jaspers, mimo iż pozostaje w tle niniejszych rozważań, musi być tutaj uwzględniony. Z jednej strony dlatego, że jego koncepcja metafizyki nawiązuje do Kanta i w tej tradycji się mieści, z drugiej natomiast — ponieważ jest ona polemiką dotyczącą stosunku filozofii do nauki, tak żywo dyskutowanego w neokantyzmie³⁰.

Po trzecie, wznaga się zainteresowanie metafizyką człowieka, jako tą, która ukazuje antropologiczny aspekt filozofii Kanta. Aspekt ten w myśli filozofa z Królewca jest do tego stopnia istotny, że właściwie *Krytyka czystego rozumu* stanowi jego przygotowanie. W tym sensie rozum teoretyczny pełni w filozofii Kanta funkcję negatywną, praktyczny zaś — pozytywną. Jednakże właśnie w tym miejscu, w pytaniu o relację pomiędzy rozumem teoretycznym a rozumem praktycznym, ujawniają się trudności w interpretacji filozofii autora *Krytyki czystego rozumu*. Ich wyrazem jest spór, którego celem jest znalezienie punktu ciężkości systemu królewieckiego myśliciela bądź w rozu-

²⁷ Ibidem, B 869.

²⁸ N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. 1. Aufl. Berlin 1921.

²⁹ Zob. rozdział *Nicolai Hartmann a szkoła marburska*.

³⁰ Zob. M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965, s. 45–48.

mie praktycznym, bądź też w teoretycznym. Aspekt ten staje się pierwszoplanowy w filozofii Martina Heideggera. W tym wypadku nie można jednak zapomnieć o tym, że spośród wymienionych myślicieli nawiązujących do Kanta i neokantyzmu — można ich nazwać postneokantystami ze względu na krytyczny stosunek do neokantyzmu — właśnie filozofia Heideggera wywołuje najczęściej kontrowersji.

Władysław Tatarkiewicz — wychowanek szkoły marburskiej — charakteryzując kantyzm, wskazuje na jego istotne cechy³¹:

1. Konieczność rozpoczynania od krytyki poznania — wbrew wszelkiej filozofii dogmatycznej.

2. Rezygnację z teorii bytu ze względu na to, co Tatarkiewicz nazywa subiektywną zależnością poznania. Podkreśla przy tym, że należy to rozumieć jako sprzeciw wobec wszelkiej metafizyki.

3. Przekonanie, że poznanie nie może wyjść poza granice doświadczenia — wbrew wszelkim filozofom konstrukcyjnym (czynnik ten podkreślał bardzo mocno Nicolai Hartmann, sprzeciwiający się filozofii systemowej).

4. Uznanie, że doświadczenie nie jest prostym zbiorem faktów, lecz złożonym tworem umysłu, a więc uwarunkowane jest apriorycznymi formami poznania — miało to być sprzeciwem wobec wszelkiego rodzaju empiryzmu i pozytywizmu.

5. Fakt, że początkowo być kantystą oznaczało bycie realistą — rzeczy, które zjawiają się umysłowi są rzeczywistością od niego niezależną. Teza ta jest bardzo ważna z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że właściwie tylko w pierwszym okresie interpretowano Kanta w duchu realizmu, po drugie zaś dlatego, że transcendentalizm, sytuując się „poza idealizmem i realizmem”, nie tyle nie potrzebuje wskazania na czynnik realistyczny (wrażenia) w poznaniu, ile wymaga świadomości przedmiotowej ważności naszego poznania. Uwaga Tatarkiewicza jest uzasadniona tym, że właśnie w ramach neokantyzmu (badeńskiego i marburskiego) wyrugowano element wrażeniowy z poznania.

6. Konieczność dualistycznego rozumienia rzeczywistości, a więc odróżniania dwóch światów: zjawiskowego i rzeczy samych w sobie.

7. Formalizm — uznawanie za wiedzę tylko tego, co konstruuje sam umysł: związki, stosunki, relacje, formy.

Charakterystyka dokonana przez Tatarkiewicza, w dużej mierze słuszna (choć z pewnymi jej elementami można polemizować), jest rezultatem oceny filozofii Kanta w połączeniu z jej neokantowską recepcją. Wystarczy wskazać na punkt drugi, oznaczający rezygnację z teorii bytu ze względu na — jak

³¹ Por. W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*. T. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*. Warszawa 1981, s. 94—95.

nazywa to Tatarkiewicz — subiektywną zależność poznania, którą należy rozumieć jako sprzeciw wobec wszelkiej metafizyki, aby dopatrzeć się w tej ocenie filozofii myśliciela z Królewca echa neokantyzmu marburskiego. Rzecz natomiast w tym, by ukazać filozofię Kanta w jej czystej postaci, a więc zarówno w perspektywie historycznej, jak i systematycznej. Chodzi zatem nie tyle o ujęcie filozofii myśliciela z Królewca, ile o wskazanie na te elementy, które doprowadziły do takiego a nie innego jej rozumienia w ramach określonej szkoły. Perspektywa ta, wyznaczona przez metafizykę doświadczenia, ukazuje nie tylko czystą myśl Kanta. Gdyby tak było, to nie trzeba by uświadamiać sobie wszystkich założeń tkwiących u podstaw jego myślenia. Ale to właśnie u podstaw rozumienia filozofii przez Kanta tkwią założenia wyznaczające późniejszy kierunek filozofowania, a jednym z nich jest rozumienie metafizyki (niezależnie od tego, czy dokonuje się ono w sposób uświadomiony, czy też nie).

Należy wyjaśnić krótko, co Tatarkiewicz ma na myśli, mówiąc o subiektywnej zależności poznania w systemie Kanta (punkt 2). Sprawa jest bowiem o wiele bardziej złożona, niż zwykło się to przyjmować. W istocie, by zrozumieć to, co stało się w kantyzmie, trzeba — za Wojciechem Chudym — odróżnić dwa paradygmaty poznania (bądź myślenia), a mianowicie paradygmat klasyczny i paradygmat refleksyjny³². Dopiero to rozróżnienie uświadomi nam różnicę w pojmowaniu refleksji przez Kanta i z pewnością przyczyni się do ujaśnienia Kantowskiego transcendentalizmu. Problem tkwi w potrzebie rozróżnienia kilku płaszczyzn bądź piętér całej problematyki poznawczej. W koncepcjach klasycznych wyraźnie odróżnia się ową pierwotną, spontaniczną płaszczyznę poznania. „Poznanie metafizyczne (filozoficzne) — stwierdza Mieczysław A. Krąpiec — wykształciło się z przednaukowego i spontanicznego poznania rzeczywistości [...]”³³. Kolejnym elementem cechującym poznanie jest, ściśle związana ze spontanicznością, receptywność, która znajduje wyraz w Arystotelesowym genetycznym empiryzmie. Jednocześnie dzięki spontaniczno-receptywnemu charakterowi poznania zagwarantowany zostaje również jego przedmiotowy charakter. Piotr Chojnacki pisze tak: „Gdy się uzna pierwotny spontaniczny akt świadomościowy odniesiony z natury swej do przedmiotu, odpada problem, czy poznajemy stany rzeczowe, gdyż te akty w naturalny sposób są skierowane na nie. Zostaje natomiast otwarte zagadnienie, jak się to dzieje, że świadomi jesteśmy czegoś innego poza nami i że poznajemy stany rzeczowe.”³⁴ Dlatego też Wojciech Chudy za wyróżniki paradygmatu klasycznego — określa go jako refleksję w perspektywie bytu — uznaje:

³² Zob. W. Chudy: *Rozwój filozofowania a „pulapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przewyżczenia*. Lublin 1995, s. 35–42.

³³ M. A. Krąpiec: *Dziela. T. 7: Metafizyka. Zarys teorii bytu*. Lublin 1995, s. 14.

³⁴ P. Chojnacki: *Teoria poznania*. Warszawa 1969, s. 19.

- a) przedmiotowość poznania,
- b) fakt, że przedmiotem poznania jest byt,
- c) fakt, że refleksja jest wtórna wobec ujęcia bytu³⁵.

Podstawową różnicę obydwu paradygmatów omawiany autor charakteryzuje w następujący sposób: „Różnica: byt — myślenie stała się wtórna wobec różnic: *cogito* — *cogitatum*, reprezentacja — refleksja czy »sobość« — »inne«; ponadto stracono z oczu [...] różnicę istniejącą w obrębie samej refleksji.”³⁶ Do podstawowych cech paradygmatu refleksyjnego bądź — jak go nazywa — paradygmatu filozofii refleksji, należą — zdaniem Chudego — następujące cechy:

- a) nieufność do poznania bezpośredniego,
- b) egotyczny, pierwszoosobowy charakter postawy poznawczej,
- c) konieczny związek *cogito* i *cogitationes*,
- d) prymat pewności przed prawdą i jej przedmiotowym kryterium,
- e) oparcie na samowystarczalności intelektu ludzkiego³⁷.

W tym kontekście historia epistemologii (filozofii) jest procesem, w którym poznanie polega na przechodzeniu od paradygmatu klasycznego do paradygmatu refleksji, a następnie — w czasach nam współczesnych — do prób jego przewyżczenia. W tradycji arystotelesowsko-tomistycznej poznanie jest rozumiane jako akt spontaniczny (receptywny, tzn. polegający na ujęciu przez podmiot treści przedmiotu, nazywanego tu *species*). Osobliwość Kanta polega na tym, że zasadniczo nie mieści się w ramach żadnego z wymienionych paradygmatów. Oczywiście, z racji historycznych filozof z Królewca przynależą do paradygmatu refleksyjnego, chociaż w ramach tego paradygmatu próbuje — o czym będzie mowa — pogodzić stanowiska skrajne. Różnica między nim a tradycyjną filozofią arystotelesowsko-tomistyczną sprowadza się do tego, że nie jest on wyznawcą genetycznego empiryzmu, charakterystycznego dla Stagiryty. Nie przeczy to bynajmniej faktowi, że koncepcję Kanta cechuje receptywność pojęta jako zdolność przyjmowania przedstawień, natomiast refleksja występuje na poziomie tworzenia pojęć³⁸. Kant bowiem nie tylko mieści się w paradygmacie refleksyjnym (Wojciech Chudy mówi tutaj o bycie w perspektywie refleksji), ale chce ponadto zagwarantować poznaniu

³⁵ Zob. W. Chudy: *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*..., s. 28.

³⁶ Ibidem, s. 37.

³⁷ Zob. ibidem, s. 117–118.

³⁸ „Wszelkie poznanie wymaga pojęcia, choćby ono było nie wiedzieć jak niedoskonałe i ciemne. Pojęcie to jednak jest co do swej formy zawsze czymś ogólnym i czymś, co służy za prawidło.” I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*..., A 106. W innym miejscu Kant pisze: „Zdolność uzyskiwania wyobrażeń (zdolność odbiorczości*) w taki sposób, w jaki jesteśmy pobudzani przez przedmioty, nazywa się zmysłowością.” Ibidem, B 33. Jeszcze dalej stwierdza: „A ta odbiorczość naszej władzy poznawczej nazywa się zmysłowością [...]”. Ibidem, B 61. (* w oryginale Kant używa terminu *Rezeptivität*).

przedmiotowy charakter. Stąd konieczność mówienia o dwóch pniach poznania i nieusuwalność rzeczy samej w sobie. Trudność terminologiczna polega na tym, że spontaniczność przeciwstawia Kant receptywności i odnosi ją do myślenia. „Pojęcia więc — stwierdza w *Krytyce czystego rozumu* — opierają się na samorzutności myślenia, tak jak zmysłowe dane naoczne na zdolności odbierania podmiot.”³⁹ Problem paradygmatu refleksyjnego komplikuje się jednak wówczas, gdy paradygmat ten odnosimy do neokantyzmu. Dlatego stwierdzenie Tatarkiewicza dotyczące subiektywnej zależności poznania uzasadnione jest jedynie w takim stopniu, w jakim neokantyzm badeński i marburski bez zastrzeżeń wpisuje się w paradygmat refleksyjny. Podkreśla to Andrzej Przyłębski, kiedy charakteryzując stosunek twórcy szkoły marburskiej — Hermanna Cohena — do Kantowskiej rzeczy samej w sobie, pisze: „Stanowisko Cohena jest w tym względzie bardziej elastyczne. Usuwa on istniejącą u Kanta różnicę między oglądem (*Anschauung*) a myśleniem, zaliczając jego teorię czasu i przestrzeni do okresu przedkrytycznego. Zmienia to pogląd na rolę wrażeń. Wrażenia jako to, co dane, i w tym sensie gotowe, zostają zakwestionowane. Nie oznacza to, że Cohen neguje ich istnienie, neguje tylko ich znaczenie poznawcze.”⁴⁰ Podstawą takiej oceny był z pewnością fakt, że zagadnienie czasu i przestrzeni w sposób krytyczny podejmuje Kant już w ostatniej — „przedkrytycznej” zdaniem Cohena — rozprawie, a mianowicie *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (napisanej w roku 1770)⁴¹. Z kolei Richard Kroner (uczeń badeńczyków), uzasadniając paradygmat refleksyjny charakterystyczny dla neokantyzmu, w następujący sposób ujmując kwestię zmysłowości: „Rzeczom zmysłowym, rzeczywistości zjawiskowej nie odpowiada żadne możliwe poznanie naukowe, lecz tylko zmysłowe spostrzeżenie i »mniemanie«. Wiedzę tworzy dopiero logiczny namysł w odniesieniu do idei.”⁴²

Punkt wyjścia krytycznej filozofii Kanta (choć nie bez znaczenia jest fakt, iż tkwi ona mocno w jego przedkrytycznym myśleniu) stanowi próba pogodzenia empiryzmu z racjonalizmem, z jednej strony, oraz dogmatyzmu ze sceptycyzmem — z drugiej. Empiryzm godzi Kant z racjonalizmem, wyznaczając ściśle granice zmysłowości. Zmysłowość (*Sinnlichkeit*) jest bowiem podstawowym pojęciem krytyki czystego rozumu w ujęciu Kanta. Myślicielowi

³⁹ Ibidem, B 93. W oryginale odnośny fragment brzmi: „Begriffe gründen sich also auf der Spontaneität des Denkens, wie sinnliche Anschauungen auf der Receptivität der Eindrücke.” I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. 1.—2. Bd. In: Idem: *Werkausgabe*. Hrsg. von W. Weischedel. 3.—4. Bd. Frankfurt am Main 1992, B 93.

⁴⁰ A. Przyłębski: *Emila Laska logika filozofii*. Poznań 1990, s. 13.

⁴¹ I. Kant: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. In: Idem: *Werkausgabe*. Hrsg. von W. Weischedel. 5. Bd. Frankfurt 1993. Zob. rozdział *Metafizyka w ujęciu Kanta*.

⁴² R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*. 1. Bd. 2. Aufl. Tübingen 1961, s. 46—47.

z Królewca chodzi przede wszystkim o wyznaczenie jej granic, kiedy pisze: „Za pomocą zmysłowości przeto przedmioty są nam dane i tylko ona dostarcza nam danych naocznych, za pomocą intelektu natomiast są one pomyślane i od niego pochodzą pojęcia.”⁴³ Zmysłowość w ujęciu Kanta ukazuje, z jednej strony, skutki idealizmu transcendentального, z drugiej — co niezwykle istotne — gwarantuje przedmiotową ważność naszego poznania. Idealizm transcendentálny — co podkreśla bardzo mocno Nicolai Hartmann — nie oznacza w ujęciu Kanta zniesienia realności. Oznacza jedynie, że rzeczy, które spostrzegamy, ujmujemy już w subiektywne warunki zmysłowości naocznej. „Najwyższą zasadą — pisze Kant — możliwości wszelkiej naoczności w odniesieniu do zmysłowości było wedle estetyki transcendentálnej to, że wszystko, co różnorodne w zmysłowości, podlega formalnym warunkom przestrzeni i czasu.”⁴⁴ W tym znaczeniu Tatarkiewicz mówi o „subiektywnej zależności poznania”. Ale właśnie Kantowskie ujęcie poznania gwarantuje mu przedmiotową ważność, kiedy filozof stwierdza, iż zjawisko jest przedmiotem ujętym już w czasie i przestrzeni. „Gdyby — wyjaśnia autor *Krytyki czystego rozumu* — przedmioty, z którymi poznanie nasze ma do czynienia, były rzeczami samymi w sobie, to nie moglibyśmy mieć żadnych ich dotyczących pojęć *a priori*.”⁴⁵ W innym miejscu podkreśla Kant: „[...] zjawiska nie są niczym innym, jak tylko zmysłowymi wyobrażeniami, których samych dla siebie — w tymże właśnie rodzaju — nie można uważać za przedmioty ([istniejące] poza władzą przedstawiania).”⁴⁶ Kiedy natomiast Kant chce uzasadnić przedmiotową ważność zjawiska, wtedy pisze: „Zjawiska są jedynymi przedmiotami, które mogą być nam dane bezpośrednio, a to, co się w nich bezpośrednio odnosi do przedmiotu, nazywa się naocznością.”⁴⁷ Tym, co dostarcza naszym pojęciom przedmiotowej realności, jest przedmiot transcendentálny: „[...] odnoszenie się do przedmiotu transcendentálnego, tzn. przedmiotowa realność naszego poznania empirycznego, będzie się opierała na prawie transcendentálnym, że wszystkie zjawiska czegokolwiek, o ile przez nie mają nam być dane przedmioty, muszą podlegać apriorycznym prawidłom ich syntetycznej jedności, na podstawie których jedynie jest możliwy ich stosunek w naoczności empirycznej, tj. że muszą one podlegać zarówno w doświadczeniu wa-

⁴³ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, B 33. Nieco wcześniej pisze on: „[...] istnieją dwa pnie ludzkiego poznania, które, być może, wyrastają ze wspólnego, lecz nam nieznanego korzenia, mianowicie zmysłowość i intelekt. Przez pierwszą z nich przedmioty są nam dane, przez drugą zaś są pomyślane.” Ibidem, B 29.

⁴⁴ Ibidem, B 136.

⁴⁵ Ibidem, A 128. Nieco dalej pisze: „Jako zjawiska stanowią one bowiem przedmiot, który jest jedynie w nas, ponieważ coś, co jest tylko modyfikacją naszej zmysłowości, nie znajduje się wcale poza nami.” Ibidem, A 129.

⁴⁶ Ibidem, A 104.

⁴⁷ Ibidem, A 109.

runkom koniecznej jedności apercepcji, jak też i w samej naoczności formalnym warunkom przestrzeni i czasu. Co więcej, że przez nie dopiero staje się możliwe wszelkie poznanie.”⁴⁸ Realizm punktu wyjścia *Krytyki czystego rozumu* podkreśla również Ernst Cassirer, który wskazuje na dwa pnie poznania (zmysłowość i rozum) jako zakorzenione w jednej, pierwotnej warstwie bytu⁴⁹. Akcentuje jednak, że nie jest nam znana owa pierwotna warstwa, nie możemy jej ująć i określić (pozostaje więc swoistą hipotezą wyjaśniającą).

Zmysłowość w ujęciu Kanta — będąca podstawą wszelkiego poznania — ogranicza (przynajmniej w poznaniu naukowym) racjonalizm „metafizyki szkolnej”. W *Krytyce czystego rozumu* pada słynne stwierdzenie o ustanowieniu przez rozum trybunału w tym celu, aby rozum „mógł odrzucić wszelkie bezpodstawne uroszczenia, i to nie za pomocą dowolnych rozstrzygnięć, lecz na podstawie wiecznych i niezmiennych praw; a trybunałem takim jest tylko sama krytyka czystego rozumu.”⁵⁰ Nie chodzi więc Kantowi o postawienie rozumu przed trybunałem w celu osądzenia go, lecz o wyznaczenie właściwych mu granic. Niezwykle trafnie charakteryzuje to O. Höffe, kiedy pisze: „W pierwszej części *Krytyki*, estetyce i analityce, następuje odnalezienie kodeksu, zawierającego pierwszą ocenę sporu wokół metafizyki; wbrew temu, co głosi empiryzm, istnieją niezależne od doświadczenia podstawy i dlatego też istnieje poznanie ściśle ogólne i konieczne; to jednak, wbrew temu, co głosi racjonalizm, ograniczone jest do obszaru możliwego doświadczenia. [...] Kant odrzuca zarówno empiryzm, jak i racjonalizm [...]”⁵¹

Drugą, niezwykle dla Kanta ważną kwestią jest pogodzenie dogmatyzmu ze sceptycyzmem. Ogromną zasługę — jak akcentuje to we wstępie do *Prolegomenów* — przypisuje filozofii Davida Hume’a. Pisze tam: „Przyznaję szczerze: napomnienie Davida Hume’a było właśnie tym pierwszym sygnałem, który przed wielu laty przerwał moją dogmatyczną drzemkę i nadał całkowicie inny kierunek moim badaniom w dziedzinie filozofii spekulatywnej.”⁵² Specyfika filozofii Hume’a polega jednak na tym, że zwalczając dogmatyzm dawnej

⁴⁸ Ibidem, A 109---110.

⁴⁹ „Zu Beginn der »Kritik der reinen Vernunft« waren Sinnlichkeit und Verstand als die beiden Stämme der menschlichen Erkenntnis unterschieden worden, die nichtsdestoweniger aus einer gemeinsamen, aber uns unbekannten Wurzel entsprungen sein könnten. Hier scheint daher der Gegensatz zwischen beiden, wie ihre etwaige Gemeinschaft, noch ganz im realistischen Sinne verstanden zu werden: Sinnlichkeit und Verstand gehören verschiedenen Schichten des Daseins an, wenngleich beide in einer für uns nicht weiter faßbaren und bestimmbar Urschicht alles Seins, die allen empirischen Trennungen vorausliegt, gemeinsam verankert sein mögen.” E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. 3. Teil: *Phänomenologie der Erkenntnis*. 9. Aufl. Darmstadt 1990, s. 11.

⁵⁰ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, A XII.

⁵¹ O. Höffe: *Immanuel Kant*. Tłum. A. M. Kaniowski. Warszawa 1995, s. 51.

⁵² I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein. Oprac. J. Suchorzewska. Warszawa 1993, s. 10.

metafizyki, popadł w sceptycyzm. Przerwanie dogmatycznej drzemki polega więc na konieczności znalezienia trzeciej drogi. Ponieważ jednak — jak zauważa to Hans-Michael Baumgartner — niemożliwe było zajęcie żadnego stanowiska pośredniego, Kant dochodzi do krytycyzmu⁵³. „Przesyceni więc — pisze Kant — dogmatyzmem, który niczego nie uczy, a równocześnie i sceptycyzmem, który nam w ogóle nic nie obiecuje [...], mamy jeszcze tylko jedno krytyczne pytanie, po którego rozwiązaniu musimy urządzić nasze przyszłe postępowanie: *Czy metafizyka jest w ogóle możliwa?*”⁵⁴ Jeszcze mocniej fakt konieczności kroczenia drogą pośrednią między dogmatyzmem a sceptycyzmem akcentuje Kant nieco dalej, kiedy stwierdza: „Krytyka rozumu wyznacza tu prawdziwą drogę pośrednią pomiędzy dogmatyzmem, który Hume zwalczał, a sceptycyzmem, który na jego miejsce chciał wprowadzić; drogę pośrednią nie taką, jak inne drogi pośrednie [zob. uwagę Baumgartnera — A. J. N.], które się sobie proponuje niejako mechanicznie (coś z tego i coś z owego) i które nikogo wiele nie nauczą, lecz taką, którą można dokładnie wyznaczyć według zasad naczelných.”⁵⁵ Jeszcze wyraźniej charakteryzuje Kant dogmatyzm i sceptycyzm w wydanej po raz pierwszy przez Gottloba Benjamina Jäscheho w roku 1800 *Logice*, w której pisze: „Istnieje zasada wątpienia tkwiąca w maksymie, aby rozważać poznania w tym celu, żeby ukazać je jako niepewne, a [zarazem] pokazać niemożliwość dotarcia do pewności. Tą metodą filozofowania jest sceptyczny sposób myślenia albo sceptycyzm. Jest on przeciwstawiony dogmatycznemu sposobowi myślenia albo dogmatyzmowi, który jest ślepym zaufaniem do władzy rozumu, rozszerzającej się *a priori* przez same pojęcia, bez krytyki — jedynie ze względu na pozorne powodzenie jego samego.”⁵⁶ Filozofia Kanta okazuje się więc poszukiwaniem trzeciej drogi. Znajduje to również wyraz w jego sformułowaniu, jakie znajdujemy w *Przedmowie do drugiego wydania „Krytyki czystego rozumu”*, gdzie filozof z Królewca pisze: „Dogmatyzm jest więc dogmatycznym postępowaniem czystego rozumu bez uprzedniej krytyki jego własnej władzy.”⁵⁷ Na marginesie warto zauważyć, że Jakyoung Han w swojej rozprawie *Transzendentalphilosophie als Ontologie* wskazuje na dwa rodzaje dogmatyzmu w koncepcji Kanta: tradycyjne metafizyczne systemy szkolne i naturalizm, a także na dwa rodzaje sceptycyzmu: właściwy sceptycyzm oraz

⁵³ „Der Gegensatz Dogmatismus versus Skeptizismus führte Kant, da hier eine ausgleichende Vermittlung der Sache nach nicht möglich war, zur Ablehnung beider Alternativen und damit zu einer dritten philosophischen Position, zum transzendentalen *Kritizismus*.” H.-M. Baumgartner: *Kants „Kritik der reinen Vernunft”. Anleitung zur Lektüre...*, s. 21.

⁵⁴ I. Kant: *Prolegomena...*, s. 32, § 4.

⁵⁵ Ibidem, s. 168, § 58.

⁵⁶ I. Kant: *Logik*. In: Idem: *Werkausgabe*. Hrsg. von W. Weischedel. 6. Bd. Frankfurt 1993, s. 514—515.

⁵⁷ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, B XXXV.

empiryczny sceptycyzm⁵⁸. Problem dogmatyzmu w systemie filozoficznym Kanta w sposób nierozzerwalny wiąże się z uzasadnieniem krytycyzmu. Przecistawiając się dogmatycznym roszczeniom dotychczasowej metafizyki, z jednej strony, oraz sceptycyzmowi — z drugiej strony, próbuje Kant się im przeciwstawić i gruntownie zbadać możliwość metafizyki jako nauki. Najbardziej trafnie te intencje ujmuje Marek Kazimierczak, który stwierdza: „Kant poprzez swój krytycyzm położył kres tradycyjnie uprawianej dogmatycznej metafizyce, kładąc podwaliny pod metafizykę przez krytycyzm oczyszczoną.”⁵⁹ Problem sprowadza się zatem do tego — i w tym tkwi również źródło różnorodności interpretacji Kantowskiej filozofii — że w gruncie rzeczy pytanie krytyczne jest pytaniem o prawomocność naszego poznania. Pytanie o możliwość krytycznego zbadania metafizyki staje się *de facto* pytaniem teoriopoznawczym. Dlatego też zasadnicze rozbieżności pomiędzy filozofami reprezentującymi odmienne rozumienie filozofii myśliciela z Królewca będą oscylowały wokół następującego pytania: Czy Kantowskie pytanie jest pytaniem o metafizykę czy też o prawomocność naszego poznania? W odpowiedzi na tak postawione pytanie zaznaczy się polaryzacja stanowisk szeroko rozumianego neokantyzmu.

Uwzględniając Kantowską metafizykę doświadczenia, można — przynajmniej w najbardziej ogólnym zarysie — spróbować ustalić podstawy jego filozofii. W najogólniejszym rozumieniu sprowadzają się one do transcendentalizmu, co zrazu stanowi przyczynę wielu nieporozumień. Termin „transcendentalizm” bowiem jest bardzo wieloznaczny. Stanisław Judycki, wymieniając główne odmiany filozofii transcendentalnej, wyróżnia ich aż siedem, przy czym pierwszą z nich jest „pierwotne Kantowskie ujęcie (oraz nawiązujące do niego różne wersje tzw. neokantyzmu) — filozofia transcendentalna jest tu wiązana przede wszystkim z analizą podstaw matematyki i nauk przyrodniczych”⁶⁰. Mając na względzie niewątpliwą niejednoznaczność terminu „transcendentalizm”, należy spróbować ustalić jego cechy charakterystyczne, związane z nim zamierzenia i rezultaty jego użycia. Komplikacje wynikają również z faktu, że nawet wówczas, gdy — zgodnie z interpretacją Stanisława Judyckiego — odróżni się rozumienie transcendentalizmu w kantyzmie i neokantyzmie, nie zdoła się uniknąć wieloznaczności. Dlatego też trzeba próbować znaleźć odpowiedź na dwa pytania:

⁵⁸ Zob. J. Han: *Transzendentalphilosophie als Ontologie. Kants Selbstinterpretation der Kritik der reinen Vernunft und Kritik der praktischen Vernunft in seiner Schrift „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?”* Würzburg 1988, s. 48—55.

⁵⁹ M. Kazimierczak: *Poznawcze i pozapoznawcze wartości metafizyki. W: Wartości i wartościowanie w historii filozofii. Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej — Karpacz 1988. Cz. 2.* Red. K. Bał i J. Gajda. Wrocław 1992, s. 131.

⁶⁰ S. Judycki: *Czy filozofia transcendentalna jest filozofią umysłu? W: Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą.* Red. A. Bronk. Lublin 1995, s. 229.

1. Co to jest transcendentalizm w filozofii Kanta i neokantyzmu?
2. W jakim kierunku poszły badania transcendentalne?

Odpowiedź na pytanie pierwsze z konieczności niesie z sobą ograniczenia. Ze względów merytorycznych i pozamerytorycznych (ogrom literatury, bogactwo tego ruchu w filozofii, który nosi nazwę neokantyzmu) nie można rozważyć rozumienia metody transcendentalnej w całym neokantyzmie. Należy więc ograniczyć zakres badań nad neokantyzmem, stosując do tego określone kryteria. Wybór kryteriów wiąże się jednak ściśle, po pierwsze, z ogólnym założeniem niniejszej pracy oraz, po drugie, z próbą odpowiedzi na pytanie o kierunek badań transcendentalnych. Odpowiedź na pytanie pierwsze jest zasadniczo łatwa. Wystarczy bowiem gruntowne rozważenie tego, co stanowi o istocie transcendentalizmu szkoły badeńskiej i szkoły marburskiej, jako najbardziej reprezentatywnych dla całego neokantyzmu. Odpowiedź na pytanie drugie wiąże się z założeniem dotyczącym transcendentalizmu w sformułowaniu Kanta. Z jednej strony, transcendentalizm spełnił swoje zadanie. Pokazał, że nauką może być *metaphysica generalis*, czyli ontologia. Z drugiej jednak strony, okazało się, że transcendentalizmowi zabrakło przedmiotowego uzasadnienia. Stąd — w pewnym sensie również pod wpływem fenomenologii — podejmowane na nowo próby poszukiwania tego uzasadnienia; z tym że nie chodzi — jak mniemał Heidegger — o uzasadnienie bądź ugruntowanie ontologii, ale o przedmiotowe uzasadnienie transcendentalizmu.

Ogromną rolę w tym procesie odegrała również fenomenologia Husserla, pozostająca w ścisłym związku z Kantowskim rozumieniem transcendentalizmu. Fakt ten podkreśla bardzo mocno Iso Kern w swojej rozprawie dotyczącej stosunku Husserla do samego Kanta i neokantyzmu⁶¹. Fenomenologia, mając ogromny wpływ na całą filozofię dwudziestego wieku, a więc także na filozofię neokantystów, zmienia również ich spojrzenie na wiele problemów filozoficznych. Ma to ogromne znaczenie w wypadku dwóch, bez wątpienia wielkich, ontologów naszego stulecia, a mianowicie Martina Heideggera i Nicolaia Hartmanna. Obaj filozofowie są właśnie wychowankami szkół neokantowskich: Heidegger był uczniem Heinricha Rickerta oraz Emila Laska, Hartmann natomiast — Hermanna Cohena i Paula Natorpa. Można więc mówić raczej o wpływie fenomenologii na neokantyzm — odpowiednio — Heideggera i Hartmanna. Pomijając, przynajmniej na razie, wątpliwości dotyczące Heideggera, do czego niewątpliwie przyczyniła się jego sława (jej negatywnym aspektem są z pewnością nieustanne próby interpretowania Heideggera w duchu rozmaitych kierunków filozoficznych), której Hartmann — zupełnie niezасłużenie — nie doświadczył, można się odnieść do samego Hartmanna. Znamiennym jest bowiem fakt, że również jego myśl spotkał

⁶¹ I. Kern: *Husserl und Kant...*

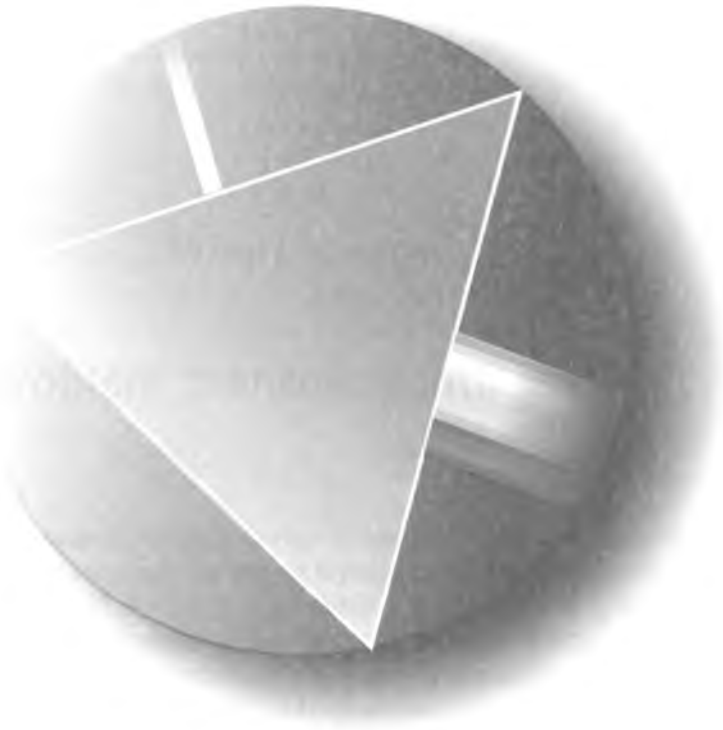
podobny los. Niezwykle dobitnie pisze o tym Zbigniew Zwoliński, który stwierdza: „[...] Hartmann, będąc sam zdecydowanym antyredukcjonistą, był często »redukowany« do roli naśladowcy fenomenologii, neokantyzmu, filozofii analitycznej, scholastyki itp.”⁶²

Koniecznym zatem okazuje się zbadanie samych źródeł, a więc rozumienia metody transcendentalnej w koncepcji Kanta i w neokantyzmie, w celu odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu ontologia Heideggera i Hartmanna podejmuje problematykę badań transcendentalnych. Niewątpliwie bowiem filozofowie ci rozumieją konieczność przejścia od transcendentalizmu do ontologii. Różni ich sposób rozumienia problematyki filozoficznej, który uniemożliwia dyskusję. Można jednak polemizować z rozumieniem Wolfganga Stegmüllera, który uważa, że punkt wyjścia i metoda filozofii Heideggera i Hartmanna są całkowicie odmienne⁶³. Werner Flach ujmuje koncepcje Husserla, Heideggera i Hartmanna w kontekście pogłębionego transcendentalizmu Kanta. Husserl — zdaniem Flacha — jest niezadowolony z Kantowskiej wersji transcendentalizmu i pyta o jego „jak”, Heidegger ontologizuje całą problematykę i pytanie transcendentalno-logiczne zastępuje pytaniem transcendentalno-ontologicznym, natomiast Hartmann krytycyzmowi przeciwstawia ontologię. Poznanie w ramach Hartmannowskiej ontologii rozumiane jest jako stosunek bytowy, gnoseologia zaś należy do ontologii⁶⁴.

⁶² Z. Zwoliński: *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*. Warszawa 1974, s. 59.

⁶³ [...] die gewählte Ausgangsbasis oder die anerkannten Denkmethode[n] dieses Genere verschieden geworden sind.” W. Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie...*, s. XLI.

⁶⁴ W. Flach: *Die Gegenstands- und Aprioritätsproblematik bei H. Rickert, B. Bauch und Nic. Hartmann. Systematische Untersuchungen zur Grundlegungsthematik der reinen Geltungslogik*. Diss. Würzburg 1955, s. 4—5.



Część druga

**Transcendentalizm
w ujęciu
Kanta
i neokantyzmu**

Rozdział czwarty

Problem transcendentalizmu

Pytanie o transcendentalizm ujawnia liczne trudności i wątpliwości dotyczące jego istoty. Dlatego też zasadnym wydaje się postawienie pytania: Co to jest transcendentalizm? Problem sprowadza się do tego, iż zasadniczo nie można udzielić jednoznacznej odpowiedzi na tak postawione pytanie. Z konieczności więc podjęcie problemu musi się wiązać z ograniczeniem się do jego postrzegania w filozofii autora *Krytyki czystego rozumu* oraz neokantyzmu badeńskiego i marburskiego. Wynika to z ogromnej różnorodności ujęć transcendentalizmu w całej filozofii od czasu sformułowania tego stanowiska przez myśliciela z Królewca. Na fakt ten zwraca uwagę Stanisław Judycki, który wskazuje siedem różnorodnych znaczeń terminu „filozofia transcendentalna”¹. Problem transcendentalizmu, podjęty w odniesieniu do jego sformułowania i rozumienia przez autora *Krytyki czystego rozumu*, nie może być jednak rozpatrywany w oderwaniu — jak to się bardzo często czyni — od podstawowej problematyki filozoficznej, a mianowicie problematyki bytu.

Niezwykle ważne okazuje się odróżnienie filozofii transcendentalnej (rozumianej możliwie najszerszej, jako wszelkiego rodzaju refleksja podejmująca problematykę uprawomocnienia naszego ludzkiego myślenia) od klasycznej filozofii transcendentalnej Kanta². Jest to konieczne dlatego, że właśnie nurt nowożytny filozofii bardzo mocno akcentował wątek epistemologiczny (teoriopoznawczy). Fakt ten znajduje odbicie w podjętej przez Wojciecha Chudego próbie opisu różnic pomiędzy paradygmatem klasycznym a paradygmatem

¹ Zob. S. Judycki: *Czy filozofia transcendentalna jest filozofią umysłu?* W: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*. Red. A. Bronk. Lublin 1995, s. 229—230. Problem transcendentalizmu podejmuje również Bogdan Baran: *Transcendentalizm i współczesne filozofie nauki*. „Studia Filozoficzne” 1980, nr 12, s. 53—62.

² Zob. H.-M. Baumgartner: *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez samą siebie*. Tłum. A. M. Kaniowski. Warszawa 1996, s. 82.

filozofii refleksji³. Nie chodzi, rzecz jasna, o to, że refleksja Kanta, którą Baumgartner nazywa klasycznym transcendentalizmem, wiąże się wprost z paradygmatem klasycznym. Problem ten jest istotny po prostu dlatego, że wymaga wskazania na istnienie odrębności transcendentalizmu Kanta i Fichtego. Ten drugi bowiem w sposób spekulatywny interpretuje transcendentalizm⁴. Stanowi to cechę charakterystyczną całego idealizmu niemieckiego, a swoje apogeum znajduje w filozofii Hegla. Richard Kroner formułuje o nim z pozoru szokujące zdanie: „Hegel jest bez wątpienia największym irracjonalistą, jakiego zna historia filozofii.”⁵ Paradygmat filozofii refleksji znajduje swoje apogeum w myśli Romana Ingardena, którego zdaniem na teorię poznania składa się: czysta teoria poznania, kryteriologia i właściwa krytyka poznania⁶. Każdy z tych działów autor *Sporu o istnienie świata* rozumie na swój sposób, każdy też wiąże się z krytyką stanowiska Kantowskiego. Jakby i tego było mało, krytyki transcendentalizmu dokonuje Ingarden z perspektywy własnej filozofii. Michał Pielak pisze wręcz tak: „Rozważania te Ingarden prowadzi konsekwentnie pod kątem ustalonych przez siebie kryteriów obowiązujących teorię poznania, pretendującą do poprawności. Można by wręcz stwierdzić, że dąży do ustalenia, czy teoria poznania Kanta odpowiada modelowi poprawności poznawczej obowiązującemu w Ingardenowskiej fenomenologii.”⁷ Filozofia Ingardena jest więc przykładem takiego sformułowania stanowiska transcendentalnego, wyznaczenia zadań filozofii (utożsamianej przede wszystkim z teorią poznania), które z pewnością nie odnoszą się wprost do pierwotnego postawienia problemu. W rezultacie Ingarden dokonuje krytyki takiego transcendentalizmu, jakiego z pewnością nie można znaleźć u filozofa z Królewca. Krytykując, uwyrażnia w transcendentalizmie sformułowanym przez Kanta te elementy, które nie spełniają wymagań stawianych teorii poznania przez niego samego. Co więcej, ocena wiąże się z interpretacją *Krytyki czystego rozumu* w duchu teoriopoznawczym, co nie do końca jest zgodne z intencją Kanta.

³ W. Chudy: *Rozwój filozofowania a „pulapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przewyższenia*. Lublin 1995.

⁴ Zob. S. Judycki: *Czy filozofia transcendentalna jest filozofią umysłu?*..., s. 230.

⁵ „Hegel ist ohne Zweifel der größte Irrationalist, den die Geschichte der Philosophie kennt.” R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*. 2. Bd. 2. Aufl. Tübingen 1961, s. 271.

⁶ Zob. R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*. T. 1: *Ontologia egzystencjalna*. Przeg. D. Gierulanka. Warszawa 1987, s. 63–64. Swoją koncepcję teorii poznania przedstawia R. Ingarden zwłaszcza w rozprawie *U podstaw teorii poznania* i w artykułach *O niebezpieczeństwie petitionis principii w teorii poznania* oraz *Stanowisko teorii poznania w systemie nauk filozoficznych*, zamieszczonych w Idem: *U podstaw teorii poznania. Część pierwsza*. Warszawa 1971; także w Idem: *Studia z teorii poznania*. Oprac. A. Węgrzecki. Warszawa 1995.

⁷ M. Pielak: *Ingardenowska krytyka aprioryzmu Kanta*. „Studia Filozoficzne” 1988, nr 1, s. 63.

Problemu transcendentalizmu nie można rozpatrywać w oderwaniu od problematyki bytu, należy zatem zwrócić uwagę na jego przedmiotowy aspekt. Innymi słowy, trzeba zadać pytanie: W jakim stopniu w filozofii Kanta, w której mamy do czynienia z ustanowieniem perspektywy transcendentalnej, dokonuje się ostre przeciwstawienie transcendentalizmu i realizmu? Realizm należy tutaj rozumieć bardzo szeroko, jako stanowisko klasycznych teorii poznania, w których kwestia podstawowej relacji — tj. relacji między podmiotem a transcendentnym przedmiotem (*res*) — nie podlegała żadnej dyskusji. Wojciech Chudy formułuje to następująco: „Akt refleksji zatem jest następczy w stosunku do tego przełomowego momentu poznania, jakim jest ujęcie i stwierdzenie przedmiotu poznania.”⁸ Formułując kwestię jeszcze inaczej, można zapytać: Czy transcendentalizm przeczy realizmowi albo czy transcendentalizm z konieczności musi być idealistyczny? Trudność w rozwiązaniu tej kwestii wynika z faktu, że neokantyzm badeński i marburski jest idealistyczny — pozostaje więc do ustalenia, w jakim sensie mówić można o idealizmie w systemie filozoficznym Kanta. Dopiero ono pozwoli uzyskać jasność w kwestii bardziej pierwotnej, a mianowicie ułatwić odpowiedź na pytanie, co to jest transcendentalizm. Ze względu na złożoność problematyki przyjąć należałoby negatywny tok postępowania, który przede wszystkim pozwoliłby ustalić, czym transcendentalizm nie jest. Dopiero bowiem w kontekście wiedzy o tym, jak nie należy pojmować transcendentalizmu, można będzie uwyraźnić te czynniki, które należą do istoty tej metody filozofowania.

Problem wieloznaczności terminu „transcendentalizm” — o czym była już mowa — bardzo mocno podkreśla Stanisław Judycki, kiedy pisze: „Z drugiej strony może powstać (uzasadnione) podejrzenie, że przynajmniej dla niektórych stanowisk wspólna jest tu tylko nazwa »transcendentalny«, natomiast ich treści są różne, że pierwotny (Kantowski) sens tego terminu uległ daleko idącej modyfikacji.”⁹ Niewątpliwie trudność w rozumieniu transcendentalizmu wynika również z tego, że ten sam motyw filozofii transcendentalnej ujmować można na dwa sposoby. Transcendentalizm może więc być rozumiany jako próba określenia granic ludzkiego poznania (ich wyznaczenia), a więc również próba samoograniczenia filozofii. W takim sensie zdaje się rozumieć go Stanisław Kamiński, kiedy stwierdza: „Metafizyka stała się teorią granic poznawania rzeczy, krytyką zdolności poznawania (transcendentalizm).”¹⁰ W takim sformułowaniu transcendentalizm jest ostro przeciwstawiony metafizyce w jej neotomistycznym ujęciu. Transcendentalizm może być jednak rozumiany — przynajmniej w tym kontekście — jako wskazanie nie tyle na

⁸ Zob. W. Chudy: *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”...*, s. 46.

⁹ S. Judycki: *Czy filozofia transcendentalna jest filozofią umysłu?...*, s. 230—231.

¹⁰ S. Kamiński: *Metody filozofowania do XX wieku*. W: Idem: *Pisma wybrane*. T. 2: *Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*. Red. J. Herbut. Lublin 1993, s. 27.

granice poznania, ile na granice ludzkich możliwości poznania. W tym sensie wyznaczenie granic rozumu ludzkiego, zaakcentowanie jego skończoności jest jedynie przejawem realizmu w ocenie naszych władz poznawczych; i niczym więcej. Tak na przykład rozumie to stanowisko filozoficzne Hartmann. Transcendentalizm w jego ujęciu nie jest przeciwstawiony metafizyce (ontologii w filozofii Hartmanna i w przyjętym tutaj zasadniczo rozumieniu), lecz stanowi nowy sposób spojrzenia na dawne problemy.

W tym rozumieniu transcendentalizm zamyka wprawdzie drogę dotychczasowemu sposobowi uprawiania metafizyki, ale też samej metafizyki nie wyklucza. Akcent pada gdzie indziej — transcendentalizm staje się krytyczną filozofią podmiotu, jego samokrytyką. Krytycyzm zaś wyraża się w tym, iż podkreśla się skończoność (ograniczoność) ludzkiego podmiotu. Niemniej i taka interpretacja rodzi wątpliwości. Andrzej M. Kaniowski uważa: „Cofnięcie się do przedkantowskiego myślenia metafizycznego, czyli uznanie obiektywnego porządku bytu jako fundamentu rozumności ludzkiej wiedzy i przez tę wiedzę odzwierciedlanego, okazuje się zatem niemożliwe. W tym sensie filozofia *niemiecka* jest filozofią uprawianą po Kancie i Kantowskim transcendentalizmie.”¹¹ Rozumienie sytuacji filozofii w kontekście relacji „filozofia przedkrytyczna” — „transcendentalizm Kanta” jest wprawdzie utrudnione, ale jednak chyba za nie w pełni usprawiedliwione można uznać przekonanie o absolutnej niepoznawalności obiektywnego porządku bytu. Co bowiem oznacza stwierdzenie, że obiektywny porządek bytu nie jest fundamentem rozumności ludzkiej wiedzy? Skoro kryje się za tym uznanie niemożliwości poznania obiektywnego porządku, to byłoby to zgodne z intencją Kanta i idącego jego śladem — chociaż oczywiście nie tylko — Hansa-Michaela Baumgartnera. Obiektywny porządek bytu jest niepoznawalny, gdyż niepoznawalna jest rzecz sama w sobie. Co jednak stanowi wówczas podstawę rozumności? Stwierdzenie, że podstawę rozumności stanowi sam rozum, nie stoi przecież w sprzeczności ze stanowiskiem klasycznym (Arystoteles), chociaż dla Arystotelesa rozumna jest również sama rzeczywistość. Problem w tym, że przekonanie o rozumności samej rzeczywistości cechuje jedynie filozofię klasyczną. Wprawdzie rozumność należy do definicji człowieka jako jego *differentia specifica*, ale w filozofii nowożytnej akcentuje się rozumność człowieka, rezygnując z rozumności świata.

Bardzo często trudno oprzeć się wrażeniu, że ocenie Kantowskiego stanowiska towarzyszy przekonanie o rewolucyjnym charakterze jego filozofii. Tym samym upatruje się w nim przede wszystkim myśliciela, który przekroczył (*transcendere*) problematykę dotychczasowej filozofii, a jednocześnie zapomina się o historycznym uwarunkowaniu jego stanowiska (szerzej temat ten

¹¹ A. M. Kaniowski: *Hans-Michael Baumgartner i dzisiejsza filozofia niemiecka*. W: H.-M. Baumgartner: *Rozum skończony...*, s. XXVIII.

uwzględnia metafizyka doświadczenia). Tymczasem Kantowskie stanowisko filozoficzne, będące sformułowaniem transcendentalizmu, jest jedynie kolejnym stanowiskiem przejawiającym się w dziejach filozofii¹². Sam Kant nazywa swoje stanowisko idealizmem transcendentalnym, dopiero później — właśnie w neokantyzmie — pojawia się problem metody transcendentalnej. „Swoj sposób postępowania — pisze Stanisław Judycki — Kant nazwał krytycznym: badanie możliwości empirycznego stosowania zasad apriorycznych przeciwstawiał dogmatycznemu ich używaniu (szczególnie w metafizyce).”¹³ W tym sensie koncepcja Kanta nie jest rewolucją dokonaną wobec filozofii i jej przedmiotu, ale jedynie nową perspektywą, która ma służyć rozwiązaniu jej odwiecznych problemów. Zawsze bowiem w sytuacji, kiedy należy ocenić nowe zjawisko w filozofii, powraca problem rozumienia jej samej, jej stosunku do nauki, stawianych przez filozofię pytań i udzielanych odpowiedzi. Nie jest to proste nawet *ex post*, tak jak dzisiejsza ocena filozofii Kanta. Z tej samej perspektywy oceniano koncepcję autora *Krytyki czystego rozumu* od jego śmierci, a nawet już za jego życia. Nie zawsze jednak było to zgodne z intencją jego samego. Dlatego właśnie niezwykle trudno o właściwe zrozumienie istoty jego myśli.

Czym nie jest transcendentalizm?

Na rozumienie transcendentalizmu w literaturze polskiej ogromny wpływ miała rozprawa Marka J. Siemka, poświęcona zagadnieniu stosunku teorii wiedzy Fichtego i ujęcia Kantowskiego¹⁴. Wojciech Chudy stwierdza w tym kontekście, iż Siemek słusznie „akcentuje przełomowy dla nowożytności charakter epistemologiczny filozofii Kanta, przeciwstawiając go postawie przedkrytycznej, którą nazywa epistemiczną. Nie dostrzega jednak aporii i pułapek

¹² Na ten aspekt myśli filozofa z Królewca zwraca szczególną uwagę Nicolai Hartmann, który pisze: „Der transzendente Idealismus ist schließlich nur ein Standpunkt unter anderen.” N. Hartmann: *Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie*. In: *Idem: Kleinere Schriften*. 2. Bd.: *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*. Berlin 1957, s. 279.

¹³ S. Judycki: *Metoda transcendentalna*. W: *Leksykon filozofii klasycznej*. Red. J. Herbut. Lublin 1997, s. 360. Transcendentalizm Kanta w kontekście historycznym ujmują Norbert Hinske w artykułach: *Die historischen Vorlagen der Kantischen Transzendentalphilosophie*. „Archiv für Begriffsgeschichte” 1968, 12. Bd., s. 86 — 113, oraz *Verschiedenheit und Einheit der transzendentalen Philosophien*. „Archiv für Begriffsgeschichte” 1970, 14. Bd., s. 41 — 68.

¹⁴ M. J. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa 1977.

tego epistemologizmu.”¹⁵ Autor rozprawy *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta* ujmuje dwie cechy charakteryzujące — jego zdaniem — transcendentalizm, z którymi nie do końca można się zgodzić (a jeśliby nawet tak, to tylko pod pewnymi warunkami).

Najpierw Siemek wyjaśnia: „Istota transcendentalizmu Kanta polega bowiem na zamierzonej i konsekwentnej próbie wykroczenia poza obszar problemowy klasycznej »teorii poznania«, wzięty jako całość.”¹⁶ Odwołuje się więc autor *Idei transcendentalizmu...* do etymologicznego znaczenia terminu *transcendens* (*transcendentalis*), oznaczającego „przekraczanie”. W tym jednak znaczeniu transcendentalne są uniwersalia, a więc kategorie przysługujące każdemu bytowi z racji tego, że jest bytem. Pierwotny, Kantowski sens transcendentalizmu jest jednak nieco inny¹⁷. Transcendentalizm oznacza nie tyle przekroczenie obszaru klasycznej teorii poznania (bo jego przekroczyć nie sposób), ile przede wszystkim próbę przekroczenia problematyki, która wiąże się ze sporem między dogmatyzmem a sceptycyzmem. Przekroczenie owo dokonuje się w tym sensie, że Kant nie próbuje godzić tych dwóch skrajnych stanowisk, lecz stara się znaleźć nowe rozwiązanie, przekraczające dotychczasowe. Z przekroczeniem z kolei wiąże się zwrot ku apriorycznym warunkom tego poznania (warunkującym poznanie). Nasuwa się zatem pytanie: Czy można wykroczyć poza obszar problemowy klasycznej teorii poznania? Skoro pierwotna jest relacja bytu i logosu, tego, co bytujące, i umysłu, to czy można wykroczyć poza tę relację? Jest to właśnie relacja poznawcza, w sensie Parmenidejskim — tym samym jest być i myśleć¹⁸. A jeżeli mimo to można wykroczyć poza tę fundamentalną relację, to w jakim znaczeniu jest to możliwe? Pytanie okazuje się ważne dlatego, że rzutuje na całe rozumienie transcendentalizmu.

Druga kwestia sporna w ujęciu autora rozprawy poświęconej Fichtemu i Kantowi sprowadza się do przekonania, że „epistemologia jest ontologią wiedzy”¹⁹. Filozofia (ontologia) jest teorią tego, co istnieje. Podstawowy

¹⁵ W. Chudy: *Rozwój filozofowania a „pulapka refleksji”...*, s. 214.

¹⁶ M. J. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta...*, s. 16.

¹⁷ Kwestię tę w duchu rozważań Marka J. Siemka podejmuje ostatnio Marcin Poręba, który już w pierwszym zdaniu swojej książki pisze: „Przedmiotem rozważań zawartych w tej książce jest transcendentalizm klasyczny, przez który rozumiemy filozofię krytyczną Immanuela Kanta i myśl Johanna Gottlieba Fichtego z pierwszego, tzw. jenajskiego okresu jego twórczości.” Idem: *Transcendentalna teoria świadomości. Próba rekonstrukcji semantycznej*. Warszawa 1999, s. 5.

¹⁸ Jakub S. Bańka tak uzasadnia więź między Kantem i myślą presokratyczną: „Kant nie odwoływał się bezpośrednio do presokratyków. Wiąż tych dwóch tradycji leży gdzie indziej. Jest nią fundamentalny namysł sięgający rzeczywistego ugruntowania myśli w bycie (w »tym, co jest«) jako właściwym i niezbywalnym jej przedmiocie.” Idem: *Jedność bytu i logosu. Kant i presokratycy*. Poznań 1998, s. 9.

¹⁹ M. J. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta...*, s. 81.

problem filozofii — to problem ontologiczny i w znaczeniu ścisłym nie sposób mówić inaczej o poznaniu, niż w sensie, jaki nadał mu Arystoteles. Teoria poznania w koncepcji Stagiryty wiąże się ściśle z teorią bytu (ontologią i metafizyką), nie jest nauką *par excellance* autonomiczną, lecz kryteriologią (wiedzą dostarczającą kryteriów poznania prawdziwościowego). Wprowadzony przez Siemka termin „ontologia wiedzy” wydaje się w tym kontekście nieco sztuczny, gdyż — po pierwsze — wszelka wiedza jest ontologią (teorią tego, co istnieje — tym, co się zmienia, jest zakres rozumienia terminu „to, co istnieje”) oraz — po drugie — wszelka ontologia jest wiedzą. Trudność tkwi tutaj w rozumieniu relacji, jaka zachodzi między ontologią a epistemologią. W gruncie rzeczy bowiem różnica sprowadza się do tego, że epistemologię rozumie się jako przygotowanie dla ontologii, ontologia natomiast jest nauką traktującą o tym, co w filozofii stanowi jej przedmiot właściwy, a mianowicie byt. Podkreśla to Krąpiec: „Otóż w metafizyce, a przez to samo w całej filozofii (*pars potior pro toto*), istnieje właściwie tylko jeden problem, wokół którego krąży cała myśl filozoficzna wieków starożytnych, średnich i nowożytnych, a jest to problem czy też »skandal« JEDNOŚCI i WIELOŚCI bytów. W tym też problemie są zamknięte zagadnienia teoriopoznawcze.”²⁰

Czy zatem można uznać, że transcendentalizm jest zanegowaniem postawy charakteryzującej całą dotychczasową filozofię? Kłopotów interpretacyjnych nastrocza rozumienie transcendentalizmu jako rewolucji w sposobie ujmowania problematyki filozoficznej. Na trudności z właściwym rozumieniem terminu „zwrot kopernikański” wskazuje Jan Garewicz, którego zdaniem nie oznacza on rewolucji²¹. Píše on: „Czym jednak ma być w takim razie rewolucja w metafizyce? Całkowitą zmianą metod, czy też przyjęciem nowych założeń z zachowaniem dotychczasowej procedury. Sam Kant skłania się raczej w drugą stronę.”²² Kant zaś w *Przedmowie do drugiego wydania „Krytyki czystego rozumu”* píše następująco: „I ja też tylko jako hipotezę wysuwam w tej tu przedmowie ową przemianę w sposobie myślenia [podkr. — A. J. N.], wyłożoną w *Krytyce*, a podobną do tamtej hipotezy [Kopernika — A. J. N.]. Czynię to jedynie, by zaznaczyć pierwsze próby takiej przemiany [podkr. — A. J. N.], które są zawsze hipotetyczne, jakkolwiek w samym mym dziele nie hipotetycznie, lecz apodyktycznie udowodnię ją na podstawie wyobrażeń czasu i przestrzeni i pierwotnych pojęć intelektu.”²³

²⁰ M. A. Krąpiec: *Dzieła*. T. 2: *Realizm ludzkiego poznania*. Lublin 1995, s. 10.

²¹ Zob. na ten temat J. Garewicz: *Inaczej o rewolucji kopernikańskiej w filozofii*. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 2, s. 115—126.

²² Ibidem, s. 122.

²³ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, B XXII (przypis). W oryginale odnośny fragment brzmi: „Ich stelle in dieser Vorrede die in der Kritik vorgetragene, jener Hypothese analogische, Umänderung der Denkart [podkr. — A. J. N.] auch nur als Hypothese auf, ob sie gleich in der Abhandlung selbst aus der Beschaffenheit unserer

Kantowska rewolucja zatem polega przede wszystkim nie tyle na przekraczaniu, ile na przemianie sposobu myślenia. Przemiana ta dokonuje się w odniesieniu do postawienia problematyki, a nie do rozumienia filozofii. W tym sensie jest rewolucją metodologiczną, ale nie znosi dotychczasowej problematyki filozofii. Kantowska przemiana w rozumieniu filozofii — nosząca nazwę „przewrotu kopernikańskiego” — podejmuje wszak tę samą problematykę, którą podejmowała dotychczasowa filozofia. Na marginesie dodać trzeba, że inaczej sens Kantowskiego „zwrotu kopernikańskiego” tłumaczy Hermann Cohen, który wielokrotnie pisze wprost o rewolucji w sposobie myślenia. Rewolucja ta — zdaniem autora *Kants Theorie der Erfahrung* — polegać ma na tym, że „mianowicie a priori z rzeczy poznajemy tylko to, co sami w nie wkładamy” — jak mówi Kant w *Przedmowie do wydania drugiego swojej Krytyki czystego rozumu* (s. XVIII)²⁴.

Transcendentalizmu — przynajmniej w punkcie wyjścia — nie można również zawęzać jedynie do teorii doświadczenia ani tym bardziej do metateorii doświadczenia. Trudności w takim rozumieniu transcendentalizmu napotykamy wprowadzić już w tekście samego Kanta: „Takiemu błędnemu rozumieniu powinno było zapobiec słowo »transcendentalny«, które u mnie nigdy nie oznacza odnoszenia się naszego poznania do rzeczy, lecz tylko do władzy poznawczej (*Erkenntnisvermögen*).”²⁵ Ale jednocześnie myśliciel z Królewca sprzeciwia się idealistycznemu rozumieniu takiej filozofii, kiedy na poprzedniej stronie *Prolegomenów* stwierdza: „Albowiem to, że ja sam tej swojej teorii nadałem nazwę idealizmu transcendentalnego, nie może nikogo upoważniać do mieszania tego idealizmu z empirycznym idealizmem Descartes’a [...] lub z mistycznym i marzycielskim idealizmem Berkeley’a [...]. Albowiem mój tak przeze mnie nazwany idealizm nie dotyczył istnienia rzeczy (a powątpiewanie o ich istnieniu stanowi właściwie idealizm w przyjętym znaczeniu), gdyż wątpić o tym nigdy mi na myśl nie przyszło, lecz dotyczył tylko zmysłowego przedstawienia rzeczy, do czego przede wszystkim należy przestrzeń i czas; i o nich to, a więc w ogóle o wszystkich zjawiskach wykazałem jedynie, że

Vorstellungen vom Raum und Zeit und den Elementarbegriffen des Verstandes, nicht hypothetisch, sondern apodiktisch bewiesen wird, um nur die ersten Versuche einer solchen Umänderung [podkr. — A. J. N.], welche allemal hypothetisch sind, bemerklich zu machen.” Cytuje za: I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. In: Idem: *Werausgabe*. Hrsg. von W. Weischedel. 3. Bd. Frankfurt am Main 1992, s. 28. Norman Kemp Smith tłumaczy termin „Umänderung der Denkart” jako „the change in point of view”, natomiast „Umänderung” jako „change”. Zob. I. Kant: *Critique of Pure Reason*. Transl. by N. Kemp Smith. Abr. edn. New York 1958, s. 19.

²⁴ Zob. np. H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. Berlin 1918, s. 139, 174, 190. Problemem wymagającym osobnego studium jest ustalenie, w jaki sposób rozumienie „przewrotu kopernikańskiego” wpływa na ujęcie filozofii w szeroko rozumianym neokantyzmie.

²⁵ I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein. Oprac. J. Suchorzewska. Warszawa 1993, s. 65, § 13.

nie są one rzeczami (lecz tylko sposobami przedstawiania [sobie rzeczy]) ani też własnościami (*Bestimmungen*) należącymi do rzeczy samych w sobie.”²⁶ Dlatego też, w przeciwieństwie do przytoczonych tutaj idealizmów, swój nazywa transcendentalnym bądź — jak stwierdza: „[...] a lepiej: *krytycznym*.”²⁷ Gdy transcendentalizm pojmuje się jako teorię doświadczenia, wówczas za takim jego ujęciem kryje się założenie, że wszelkie doświadczenie (czyste doświadczenie filozoficzne) nie może być metafizyczne. Ujęcie takie sformułowane zostało nie tyle przez samego Kanta, ile przez Hermanna Cohena, twórcę szkoły marburskiej, w dziele, w którym twórczo podejmuje problematykę transcendentalizmu²⁸.

Przekonanie, że transcendentalizm nie jest teorią doświadczenia, podziela w literaturze polskiej również Marek Szulakiewicz: „Po pierwsze zatem, transcendentalizm nie jest samym doświadczeniem świata, lecz może się pojawić, gdy jakieś doświadczenie już jest. Jest to warunek pierwszy, niejako ukryty fundament tej filozofii, który wskazuje, że idea transcendentalizmu nie jest co prawda możliwa bez założenia pojedynczego doświadczenia [...], lecz nie zajmuje się tymi pojedynczymi doświadczeniami (oglądaniem świata) czy też sposobami prezentowania się przedmiotów (jak czyni to np. fenomenologia). [...] Po drugie, transcendentalizm nie jest też samą teorią doświadczenia, lecz — jak poprzednio — pojawić się może, gdy taka teoria już jest (gdy wiem coś w sposób pewny lub sądzę, że mogę wiedzieć).”²⁹ I chociaż omawiany autor zbyt ostro przeciwstawia transcendentalizm i fenomenologię, to z pewnością ma rację wtedy, kiedy podkreśla odmiennność transcendentalizmu Kantowskiego od Kartezjańskiego poszukiwania pewności. W tym znaczeniu transcendentalizm Kanta z pewnością różni się od filozofii Husserla, który poszedł śladem Kartezjusza. Jednocześnie Szulakiewicz stwierdza, że „transcendentalizm jest filozofią świata uteoretyzowanego i mógł rozwinąć się, gdy pojawiła się taka teoria w postaci nowożytnych nauk przyrodniczych”³⁰. W rezultacie w ujęciu Szulakiewicza transcendentalizm nie jest teorią doświadczenia, lecz jego metateorią.

Pogląd taki nie jest powszechny. Martin Heidegger w pierwszym zdaniu *Kant a problem metafizyki* stwierdza: „Celem poniższych analiz jest zinterpretowanie Kantowskiej krytyki czystego rozumu jako ugruntowania (*Grundlegung*) metafizyki, aby w ten sposób »problem metafizyki« ukazać jako problem ontologii fundamentalnej.”³¹ Autor *Sein und Zeit* nie jest odosobniony w swej — często jednak zbyt daleko idącej — interpretacji, lecz wpisuje

²⁶ Ibidem, s. 64, § 13.

²⁷ Ibidem, s. 65, § 13.

²⁸ H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. Berlin 1918 (wydanie pierwsze 1871).

²⁹ M. Szulakiewicz: *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*. Rzeszów 1998, s. 57–58.

³⁰ Ibidem, s. 58.

³¹ M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki*. Tłum. B. Baran. Warszawa 1989, s. 7.

się w całą tradycję takiego a nie innego rozumienia *Krytyki czystego rozumu*. Rzecz w tym, że ta właśnie tradycja zaznaczyła się dopiero w naszym stuleciu. Bardzo opisowo podejmuje ten wątek również Karl Jaspers, kolejny z wielkich interpretatorów Kanta w duchu metafizyki, kiedy proponuje: „Przypomnijmy tu wielką naukę Kanta, która miała poprzedników w filozofii Zachodu i Azji, a której podstawowa myśl musiała pojawić się wszędzie, gdziekolwiek w ogóle uprawiano filozofię, lecz jako myśl uświadomiona i wywiedziona metodycznie dopiero u Kanta stała się elementem filozoficznego rozjaśnienia — wprawdzie i tu w postaci historycznej, lecz w zasadzie już na zawsze. Jest to myśl o zjawiskowości naszego istnienia rozszczepionego na podmiot i przedmiot, przykutego do przestrzeni i czasu jako do form naoczności, do kategorii jako form myślenia. Cokolwiek ma być, musi stać się dla nas przedmiotem w tych formach i dlatego staje się zjawiskiem, jest dla nas takie, jakie znamy, nie jest dla nas takie, jakie jest samo w sobie. Być nie jest ani przedmiotem stojącym przed nami, kiedy go spostrzegamy lub o nim myślimy, ani podmiotem.”³² Transcendentalizm nie jest więc teorią (ani tym bardziej metateorią) doświadczenia, lecz przede wszystkim jest filozofią krytyczną. W jeszcze innym miejscu Jaspers — wbrew powszechnemu interpretowaniu myśli Kanta — stwierdza wprost: „»Teoria poznania« jest późniejszym zubożeniem i spłyceciem Kantowskiego filozofowania.”³³ Nie inaczej formułuje problem Nicolai Hartmann, który przekonany o bezowocności dotychczasowego wysiłku filozofii — w tym sensie, że każdy następny filozof rozpoczyna od krytyki poprzednika — wyjaśnia: „Dlatego najpierw musiały zostać wytyczone granice i położone fundamenty. Kantowska krytyka jest w rzeczywistości fundamentem (*Schwelle*) służącym do budowy nowego widzenia świata (*Weltansicht*), nad którym pracuje się dalej w naszych czasach.”³⁴

Transcendentalizm z pewnością nie jest również filozofią umysłu (*philosophy of mind*) — do takiego wniosku dochodzi Stanisław Judycki i wniosek przyjdzie uznać za w pełni uzasadniony. Píše on: „Na zawarte w tytule artykułu pytanie należy więc odpowiedzieć przecząco. Filozofia transcendentálna (w interpretacji Kanta i Husserla) nie jest filozofią umysłu we współczesnym znaczeniu, gdyż umysł widziany z punktu widzenia jego własności, z punktu widzenia przyczynowości i spostrzegania wewnętrznego, jest tylko pewnym tworem empiryczno-kategorialnym, jednym ze zdarzeń w świecie.

³² K. Jaspers: *Wiara filozoficzna*. Red. J. Garewicz. Toruń 1995, s. 13.

³³ „»Erkenntnistheorie« ist eine säptere Verarmung und Verflachung Kantischen Philosophierens.” K. Jaspers: *Von der Wahrheit*. 4. Aufl. München—Zürich 1991, s. 22.

³⁴ N. Hartmann: *Einführung in die Philosophie. Überarbeitete, vom Verfasser genehmigte Nachschrift der Vorlesung im Sommersemester 1949 in Göttingen*. Hrsg. von K. Auerbach. 2. Aufl. Osnabrück 1952, s. 64.

Natomiast w wypadku podejścia transcendentalnego ukazuje się on jako syntetyczna aktywność, nieredukowalna do żadnych elementów kategorialnych w świecie.”³⁵ Wniosek, do jakiego dochodzi Judycki, nie przeczy bynajmniej temu, że w transcendentalizmie akcentuje się wagę i znaczenie rozumu, że stanowi on krytykę rozumu. W tym też sensie podstawową kategorią, przedmiotem szczególnego zainteresowania transcendentalizmu staje się ludzki rozum.

Czym jest transcendentalizm?

Zrozumienie tego, czym jest transcendentalizm, wymaga uświadomienia sobie dwóch faktów. Pierwszy — to konieczność odróżnienia transcendentalizmu klasycznego (w sformułowaniu Kantowskim — tak jak czyni to Hans-Michael Baumgartner) od transcendentalizmu w ujęciu Johanna G. Fichtego. Odróżnienie to ukazuje wyraźną zmianę perspektywy całej filozofii, źródło zaś swoje ma już w postawieniu problemu. Kant, stawiając pytanie transcendentalne, pyta o możliwość doświadczenia i w tym sensie tworzy jego teorię. Idealizm niemiecki natomiast — i dokonuje się to właśnie w filozofii Fichtego — formułuje pytanie wręcz fundamentalne. Ernst von Aster tak charakteryzuje tę różnicę: „Zamiast pytania: jak jest możliwe doświadczenie? — mamy więc pytanie ogólniejsze: jak możliwa jest wiedza w ogóle, świadomość w ogóle? Nie z istoty doświadczenia, lecz z istoty wiedzy w ogóle należy dedukować łańcuch jej warunków. Teoria doświadczenia staje się »teorią nauki«.”³⁶ Drugim faktem wymagającym uwzględnienia jest to, co wydarzyło się bezpośrednio w filozofii pokantowskiej, między Kantem a Fichtem. Analiza wymaga odwołania się do „zasady świadomości” (*Satz des Bewußtseins*), którą w ramach swego systemu, nazwanego filozofią elementarną, sformułował Karl Leonhard Reinhold (1758—1823)³⁷. Zasada świadomości miała być odtąd naczelną zasadą filozofii. W sformułowaniu przedstawionym przez Reinholda głosi ona: „W świadomości przedstawienie zostaje przez podmiot odróżnione od podmiotu i przedmiotu i odniesione do obydwu.”³⁸ Zasada

³⁵ S. Judycki: *Czy filozofia transcendentalna jest filozofią umysłu?*..., s. 243.

³⁶ E. von Aster: *Historia filozofii*. Tłum. J. Szewczyk. Warszawa 1969, s. 361.

³⁷ N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. 3. Aufl. Berlin—New York 1974, s. 8—15. Zob. także: M. J. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*..., s. 199—200.

³⁸ „Im Bewusstseyn wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterscheiden und auf beyde bezogen.” K. L. Reinhold: *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Erster Band das Fundament der Elementarphilosophie betref-*

świadomości ważna jest dla zrozumienia transcendentalizmu, gdyż właśnie transcendentalizm Kanta właściwie od początku rozumiano przez pryzmat interpretacji Reinholda, autora *Listów o filozofii Kantowskiej*, napisanych w latach 1786—1787. Cechę charakterystyczną jego filozofii elementarnej stanowi fakt, iż jako pierwszy wystąpił z postulatem zbudowania systemu opartego na Kantowskiej *Krytyce czystego rozumu*. Zasada świadomości w najbardziej lapidarnym sformułowaniu głosi, że świadomość może ujmować tylko własne treści, nie może ująć tego, co wobec niej transcendentne. „Stąd przedstawienie nie jest odbiciem przedmiotu takiego, jakim istnieje niezależnie od świadomości, nie jest kopią »rzeczy samej w sobie«. Sama subiektywność form wystarcza, aby podnieść go do rangi samoistnego oryginału. Nie można przedstawić przedmiotu w takiej formie, jaką ma on niezależnie od zdolności przedstawiania. Obiektywna forma rzeczy samej w sobie jest, co do swej istoty, niemożliwa do przedstawienia.”³⁹ Zasada świadomości stanowi tę formułę, która spowodowała skierowanie transcendentalizmu na tory idealizmu, i to w dwojakim rozumieniu. Po pierwsze dlatego, że zasadniczo zanegowała możliwość dotarcia do podstawy zjawiska. Po drugie zaś dlatego, że wedle Reinholda miała ona stanowić naczelną zasadę filozofii. Znaczenie zasady świadomości dla idealizmu niemieckiego nie podlega dyskusji. Fichte jest bowiem przekonany, że nie tylko kontynuuje filozofię Kanta, ale również filozofię Reinholda — temu drugiemu zarzucając przy tym brak konsekwencji w uprawianiu refleksji filozoficznej. Ujawnia się zatem tendencja systemowa Fichtego, którą zapoczątkował Reinhold. W tym sensie myśl Fichtego stanowi radykalizację filozofii Reinholda. Dla Reinholda zasada świadomości była naczelną zasadą filozofii teoretycznej, natomiast Fichtemu chodziło już o jedną zasadę, łączącą filozofię teoretyczną i praktyczną. Dlatego też Fichte zasadę świadomości uznał za zdecydowanie niewystarczającą⁴⁰.

fend. Cyt. za: *Lust an der Erkenntnis. Die klassische deutsche Philosophie*. Hrsg. von A. F. Koch. München—Zürich 1989, s. 255. M. J. Siemek odwołuje się do innego zdania z dzieła Reinholda i pisze: „W świadomości przedstawienie (*Vorstellung*) zostaje odróżnione od przedstawiającego (*das Vorstellende*) i przedstawionego (*das Vorgestellte*) oraz odniesione do obydwu (*auf beide bezogen*).” Zob. Idem: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta...*, s. 200. N. Hartmann natomiast formułuje zasadę świadomości w następujący sposób: „[...] die Vorstellung wird im Bewußtseins von Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen.” Idem: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 10.

³⁹ „Die Vorstellung ist daher auch nicht Abbild des Gegenstandes, wie er unabhängig vom Bewußtsein existiert, nicht Nachformung eines »Dinges an sich«. Die Subjektivität der Form allein genügt, sie zum selbständigen Original zu erheben. Einen Gegenstand in derjenigen Form vorzustellen, die er unabhängig von Vorstellungsvermögen hat, ist ein Ding der Unmöglichkeit. Die objektive Form des Dinges an sich ist ihrem Wesen nach unvorstellbar.” N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 11.

⁴⁰ Zob. M. J. Siemek: *Wstęp: Teoria Wiedzy jako system filozofii transcendentalnej*. W: J. G. Fichte: *Teoria Wiedzy. Wybór pism*. Tłum. M. J. Siemek. T. 1. Warszawa 1996, s. XIII.

Inaczej mówiąc, tym, co łączy Fichtego z Reinholdem, jest chęć zbudowania systemu opartego na filozofii Kanta — Reinhold wskazuje tu właśnie na zasadę świadomości. Natomiast tym, co dzieli — fakt, iż Reinhold nie dotarł do czystego Ja, a zasada świadomości pozostała na poziomie świadomości empirycznej.

Na marginesie warto dodać, że sama zasada świadomości i jej rozumienie w filozofii współczesnej budzą wiele wątpliwości. Zwraca na to uwagę Manfred Brelage, ukazując stosunek Nicolai Hartmanna do fenomenologii i filozofii krytycznej⁴¹. Podkreśla on, że w wypadku Hartmanna chodzi o jego interpretację krytycyzmu i filozofii transcendentalnej (zwłaszcza w ujęciu Husserla) jako idealizmu i subiektywizmu. Hartmann odróżnia od tych ujęć uznanie samoistności przedmiotu poznania. Brelage zasadę świadomości określa mianem zasady immanencji świadomości i jest przekonany, że źródło nieporozumień pomiędzy fenomenologią a Hartmannem tkwi w odmiennym rozumieniu pojęcia „faktyczność w świadomości” (*Gegebenheit des Bewußtseins*). To, co dane w świadomości, dla fenomenologii jest, tym „czego” mam świadomość (a więc przedmiotem), natomiast dla Hartmanna — tym, „co” o nim wiem⁴². Stanisław Judycki podkreśla z kolei zasadność Hartmannowskiego rozumienia zasady świadomości: „Nicolai Hartmann, krytykując fenomenologiczne i neokantowskie rozumienie immanencji, twierdził, że wynika ono z »przesądu korelatywistycznego«, tj. stanowiska, według którego wszystko, co istnieje, może być potraktowane jako *datum* dla świadomości; przy takim podejściu zniwelowana zostaje każda transcendencja.”⁴³

Zrozumienie transcendentalizmu wymaga ponadto odwołania się do dwóch elementów, które — oprócz zasady świadomości, pozwalającej zrozumieć, na czym polega różnica między filozofią Kanta a idealizmem niemieckim — charakteryzują to stanowisko filozoficzne. Pierwszym z nich jest samo rozumienie filozofii, a więc jej samoświadomość, drugim — narzędzie umożliwiające refleksję filozoficzną, jaka rodzi się w człowieku. Uzupełniają się więc tutaj dwa elementy: wiedza filozoficzna i jej warunek (rozum). W rezultacie następuje wzajemne warunkowanie się członów relacji. Z jednej strony, rozumienie zadań i celów filozofii wyznacza władza poznawcza, czyli rozum. Rozum podlega nieustannym przemianom, staje się coraz bardziej krytyczny w odniesieniu do rezultatów ludzkiej wiedzy. Z drugiej strony, dzięki procesowi ciągłego oświecania rozum wyznacza filozofii nowe cele i zadania.

⁴¹ Zob. M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965, s. 164—173.

⁴² Ibidem, s. 171. Zasadę świadomości w rozumieniu Hartmanna krytykuje również Paul F. Linke, odwołując się w swojej krytyce do pojęcia intencjonalności. Zob. Idem: *Bild und Erkenntnis. Ein Beitrag zur Gegenstandsphänomenologie in kritischem Anschluß an Nicolai Hartmanns Lehre vom Satz des Bewußtseins*. „Philosophischer Anzeiger” 1925/1926, 1. Bd., 2. Nr., s. 299—358.

⁴³ S. Judycki: *Immanencja*. W: *Leksykon filozofii klasycznej...*, s. 292.

Relacja ta występuje na zasadzie sprzężenia zwrotnego, a jej rezultat wyznacza rozumienie filozofii. W zasadzie dzieje filozofii są ciągłym procesem weryfikowania racji egzystencji filozofii oraz procesem przemian samego rozumu. Hans-Michael Baumgartner tak ocenia tę relację: „[...] można powiedzieć, że filozofia od samego początku, zważywszy jej historyczne źródła, jest procesem, który *ex post* możemy słusznie pojmować jako proces oświecenia i emancypacji.”⁴⁴ Arystoteles, wygłaszając słynną sentencję — *Amicus Plato, sed magis amica veritas* — podejmuje bezpośrednio jedynie polemikę ze swoim nauczycielem i przyjacielem. Z perspektywy dziejów filozofii wiemy jednak, że w ten sposób pyta zarazem o filozofię oraz rozum w filozofii. W kontekście dziejowości filozofii Baumgartner stwierdza: „Właśnie z tego względu można powiedzieć, że filozofia od samego początku jest oświeceniem, odchodzeniem od mitycznego rozumienia rzeczywistości ku wstępującemu w jego miejsce rozumowi, ku poznaniu rzeczywistości na podstawie pojęć.”⁴⁵ Na analogiczną sytuację jak w przypadku stosunku Arystotelesa do Platona natrafiamy w odniesieniu do Kanta i jego poprzedników.

Dostrzegając wagę wzajemnej relacji między samoświadomością filozofii a rozumem, nie zauważa jednak Baumgartner kwestii ważnej, w której w istocie tkwi źródło aktualności Kantowskiej filozofii. Rzecz w tym, że transcendentalizm w jego Kantowskim sformułowaniu stanowi nowość w filozofii nowożytnej. Innymi słowy, do istoty transcendentalizmu należy to, że dokonując przełomu w filozofii nowożytnej, ustanawia jednocześnie problematykę aktualną do dziś⁴⁶. Dla Baumgartnera Kantowska *Krytyka czystego rozumu* jest dziełem filozofii nowożytnej, mimo iż sam stwierdza, że w myśli Kanta występuje „moment przewyżczenia oświecenia.”⁴⁷ Inaczej natomiast ujmuje te kwestie Herbert Schnädelbach. Píše on tak: „Stwierdzenie, że »rozum« jest podstawowym pojęciem filozoficznym, wydaje się trafne jedynie w odniesieniu do filozofii nowożytnej, którą cechuje zwrot od bytu do świadomości [...].”⁴⁸ Problem w tym, iż — z jednej strony — stanowisko myśliciela z Królewca nie w pełni jest takim właśnie zwrotem od bytu do świadomości, jaki zaznacza się w filozofii Kartezjusza. Z drugiej natomiast, jeśli chcemy wskazać na cechę charakteryzującą transcendentalizm, to wypada podkreślić, iż jest on stanowiskiem nowym nie tylko w stosunku do ujęcia klasycz-

⁴⁴ H.-M. Baumgartner: *Rozum skończony...*, s. 100.

⁴⁵ Ibidem, s. 101.

⁴⁶ Zob. H.-M. Baumgartner: *Kantowska „Krytyka czystego rozumu” — fundamentalne dzieło filozofii nowożytnej*. Tłum. Z. Zwoliński. „Edukacja Filozoficzna” 1992, nr 13, s. 127–138.

⁴⁷ H.-M. Baumgartner: *Rozum skończony...*, s. 110.

⁴⁸ *Filozofia. Podstawowe pytania*. Red. E. Martens, H. Schnädelbach. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1995, s. 98.

nego, ale również odróżnia się wyraźnie od ujęcia nowożytnego. Kantowski transcendentalizm bowiem nie mieści się w opisywanych przez Wojciecha Chudego paradygmatach (klasycznym i refleksji). Fakt ten podkreśla również Baumgartner: „Kant podejmował liczne próby stawienia czoła tej sytuacji problemowej: rozwój jego myśli aż po *Krytykę czystego rozumu* jest, zasadniczo biorąc, próbą wzajemnego uzgodnienia [...] racjonalizmu i empiryzmu.”⁴⁹ Nowość stanowiska Kantowskiego polega na tym, że będąc próbą uzgodnienia empiryzmu z racjonalizmem oraz dogmatyzmu ze sceptycyzmem, wznosi się ponad te stanowiska — pogodzenie ich równoznaczne jest z ustanowieniem perspektywy transcendentalnej. Nie kryje się za tym jednak radykalne odwrócenie się od dotychczasowej problematyki, ale jedynie nowa próba jej rozwiązania. W tym sensie Herbert Schnädelbach tak charakteryzuje stanowisko myśliciela z Królewca: „W okresie nowożytnym John Locke jest monistą sensualistycznym, Leibniz intelektualistycznym, a Kant powiada: »Leibniz zintelektualizował zjawiska, podobnie jak Locke zsensualizował wszystkie pojęcia intelektu [...], tzn. uznał je wyłącznie za pojęcia empiryczne lub za wyabstrahowane pojęcia refleksyjne.« [...] Kant przywraca zatem Arystotelesowski dualizm i krytykuje wyobrażenie, że spostrzeżenia zmysłowe ewentualnie myślące rozważanie, brane oddzielnie, jest już wystarczającą podstawą poznania przedmiotów.”⁵⁰

Kolejnym istotnym elementem transcendentalizmu jest to, iż rozum, zwracając się do samego siebie, dokonuje autorefleksji w celu uprawomocnienia poznania, znalezienia fundamentu naszej wiedzy. Stąd też transcendentalizm jest nie tyle „ontologią wiedzy” (termin użyty przez Siemka), ile teorią wiedzy. Ale również termin „teoria wiedzy” obciążony jest konotacją idealistyczną i wiąże się z *Wissenschaftslehre* Johanna G. Fichtego. To zaś oznacza, iż jednoznacznie łączy się go z idealizmem, co nie pozostaje w zgodzie z intencją samego Kanta. A i sam Siemek, nie do końca zresztą konsekwentnie, twierdzi: „Pytanie krytyki dotyczy zawsze Wiedzy i Bytu z a r a z e m; ich jedności, ich wspólnej podstawy, ich wzajemnej relacji w ramach szerszej całości, w łonie której są dopiero odróżnialne i porównywalne.”⁵¹ Całą relację autor *Idei transcendentalizmu...* nazywa epistemologiczną, odróżniając od relacji epistemicznej. Nazwanie to jest wszakże wtórne w stosunku do istoty transcendentalizmu, tak jak sam transcendentalizm jest wtórny wobec podstawowej relacji występującej w filozofii, a mianowicie bytu i rozumu. Rzecz jednak w tym, że poznanie zawsze jest wtórne wobec bytu, i tylko oparte na zasadzie świadomości może być rozumiane jako akt pierwotny. W tym tkwią źródła problemu idealizmu i realizmu — oba mówią o tym samym, a jednak

⁴⁹ H.-M. Baumgartner: *Rozum skończony...*, s. 207.

⁵⁰ *Filozofia. Podstawowe pytania...*, s. 123–124.

⁵¹ M. J. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta...*, s. 49.

z zupełnie innych perspektyw. Dlatego rozbieżności, jakie tu występują, nie dotyczą przedmiotu poznania (właściwego przedmiotu filozofii, którym jest byt), ale jedynie tego, co pod pojęciem przedmiotu się rozumie.

Problematyka sformułowana przez Kanta jest więc skomplikowana i niejednoznaczna z tego względu, że transcendentalizm stanowi jednocześnie metodę filozofii i teorię bytu (ontologię). Jako metoda jest wskazaniem na aprioryczne warunki poznania, przy jednoczesnym wyraźnym ograniczeniu władz poznawczych — nie mającym precedensu w dotychczasowej filozofii. Jako ontologia (teoria bytu) jest analizą bytu ze względu na jego sposób przejawiania się. W tym kontekście nie w pełni ma rację Marek Szulakiewicz, kiedy stwierdza: „[...] filozofia transcendentalna ujawni się nie jako »metoda«, lecz jako teoria bytu. I to oznacza też zniesienie transcendentalizmu.”⁵² Nieporozumienie polega na tym, iż taka sytuacja występuje dopiero w neokantyzmie (zwłaszcza badeńskim i marburskim). Obydwie szkoły neokantowskie — jak to zresztą, w odniesieniu do szkoły badeńskiej, podkreśla sam Szulakiewicz — kierują swoje zainteresowania w stronę metody. Tu również podnosi się problem rozumienia transcendentalizmu, gdyż zainteresowanie to przybiera postać metody transcendentalnej oraz nie jest ono metodycznie jednolite. Neokantyzm bowiem — o czym będzie jeszcze mowa — jawi się jako ruch niezwykle zróżnicowany. Wymaga to bliższego przyjrzenia się transcendentalizmowi w ujęciu samego Kanta.

⁵² M. Szulakiewicz: *Filozofia w Heidelbergu. Problem transcendentalizmu w heidelberskiej tradycji filozoficznej*. Rzeszów 1995, s. 57.

Rozdział piąty

Transcendentalizm w rozumieniu Kanta

Kwestia właściwego zrozumienia transcendentalizmu w ujęciu Kanta jest niezwykle złożona. Ale mimo zwrócenia uwagi na całokształt problematyki podejmowanego zagadnienia dostrzega się przejawy pewnej fragmentaryczności w ujęciu złożonego problemu¹. Nade wszystko należy podkreślić zasadniczą odmienność Kantowskiego rozumienia transcendentalizmu od tego, które proponuje Fichte. W aspekcie historycznym — o czym była już mowa — istotną rolę odgrywa filozofia elementarna Reinholda oraz sformułowana na jej podstawie zasada świadomości. Koncepcja transcendentalizmu w myśli Fichtego bowiem wiąże się nierozdzielnie z radykalizacją stanowiska Reinholda, ale zarazem — z istotnym przesunięciem akcentu badań filozoficznych. Najogólniej mówiąc, w koncepcji Fichtego zaznacza się przekroczenie krytycyzmu, który przecież stanowi wyróżnik filozofii Kanta. Brak elementu krytycystycznego i przesunięcie akcentu na spekulatywny charakter rozważań ukazuje zasadniczą odmienność między Kantem a autorem teorii wiedzy. „Rozum — pisze Kant w *Krytyce czystego rozumu* — musi we wszystkich swych przedsięwzięciach sam poddać siebie krytyce i nie może przez żaden nakaz uczynić uszczerbku jej wolności, nie szkodząc sobie samemu i nie ściągając na siebie szkodliwych podejrzeń.”² *Krytyka czystego rozumu* podejmuje zatem w krytyczny sposób problem poznania, aczkolwiek — wbrew powszechnemu mniemaniu — w samym problemie poznania się nie wyczerpuje. Nie przeczy to bynajmniej faktowi, iż właśnie problem poznania jest podstawowy dla zrozumienia idei transcendentalizmu. Dla Kanta transcendentalne ugruntowanie poznania jest po prostu krytycznym przebadaniem ludzkich zdolności

¹ Zob. S. Judycki: *Czy filozofia transcendentalna jest filozofią umysłu?* W: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*. Red. A. Bronk. Lublin 1995, s. 229—243; M. Szulakiewicz: *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*. Rzeszów 1998, s. 45—72.

² I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, B 766.

poznawczych. Stąd też niejednokrotnie podkreśla on znaczenie krytycznego określenia granic możliwego doświadczenia. Autor *Krytyki czystego rozumu* pisze więc o braku metody filozofii transcendentalnej wynikającej z faktu, iż filozofia transcendentalna jest jedynie „krytyczną oceną naszych zdolności”³. Oceniając rolę rozumu w krytyce ludzkich możliwości poznawczych, stwierdza Kant, iż rozum jest cenzorem, jego cenzura zaś pozwala wątpić w transcendentne użycie zasad⁴. Nieco dalej natomiast wyjaśnia, w czym tkwi istota krytycyzmu. Otóż polega on na tym, „by nie fakty rozumu, lecz sam rozum poddać ocenie co do całej jego zdolności i przydatności do poznawania *a priori*. Nie jest to cenzura, lecz krytyka rozumu; dowodzi się w niej na podstawie zasad, a nie — jakby kto może mniemał — jedynie przypuszcza, jakie są nie tylko szranki, lecz określone granice rozumu, nie tylko niewiedza co do tej lub innej części, lecz w odniesieniu do wszelkich możliwych pytań pewnego rodzaju. W ten sposób sceptycyzm jest dla ludzkiego rozumu miejscem wypoczynku, gdzie może on się zastanowić nad swą dogmatyczną wędrówką i naszkicować plan okolicy, w której się znajduje, by móc w przyszłości obrać z większą pewnością swą drogę.”⁵

Filozofia pokantowska podejmuje tę samą problematykę, która stanowi istotę filozofii myśliciela z Królewca. Obszarem zainteresowań pozostaje Kantowski problem możliwości zbudowania metafizyki, aczkolwiek nie dostrzeżono przy tym wysiłków Kanta podjętych w dwóch pozostałych *Krytykach...*, a mianowicie *Krytyce praktycznego rozumu* i *Krytyce władzy sądzenia*. W nich bowiem myśliciel z Królewca podjął już problem metafizyki w sposób zarysowany w *Krytyce czystego rozumu*. Filozofia pokantowska albo koncentruje się wokół *Krytyki czystego rozumu*, uznając to dzieło za fundamentalne dla całej filozofii, albo też — jak w wypadku Fichtego — na *Krytyce praktycznego rozumu*. Myśl Fichtego jednak wiąże się z jeszcze innym aspektem filozofii Kanta, który wynika z kontekstu historycznego. Akcentowanie znaczenia *Krytyki czystego rozumu* jest słuszne przy założeniu, że sam Kant krytykę czystego rozumu traktuje jako propedeutykę krytycznej metafizyki. Krytyka czystego rozumu bowiem nie jest niczym innym jak krytyką dogmatycznej metafizyki, a więc zarazem pytaniem o możliwość poznania metafizycznego. Na pytanie postawione w *Krytyce czystego rozumu* Kant odpowiada w dwóch pozostałych krytykach, a przybliżeniu tej idei służą również *Prolegomena*. Niezwykle ważną kwestią jest różnorodność interpretacji samej *Krytyki*

³ Ibidem.

⁴ „Postępowanie tego rodzaju [polegające] na poddawaniu faktów rozumu sprawdzającemu badaniu, a stosownie [do okoliczności] — naganie, można nazwać cenzurą rozumu.” Ibidem, B 788.

⁵ Ibidem, B 789.

*czystego rozumu*⁶. Natomiast w kontekście Kantowskiej krytyki idealizm niemiecki jawi się jako rozwinięcie problematyki dotyczącej możliwości zbudowania metafizyki, ale jednocześnie wiąże się to z dwoma zagadnieniami nowymi w stosunku do ujęcia zaproponowanego przez myśliciela z Królewca. Pierwszym jest — wyrażona po raz pierwszy w tekstach Reinholda — potrzeba zbudowania systemu filozoficznego opartego na filozofii Kanta. Jest ona o tyle ważna, że właśnie potrzeba zbudowania systemu filozoficznego będzie stanowić wyzwanie dla Fichtego, a zarazem dla neokantyzmu (badeńskiego i marburskiego). Dodać należy, że dokonuje się ona w zgodzie z zasadą świadomości. Drugą kwestią natomiast jest związany z budowaniem systemu filozoficznego dogmatyzm. Filozofia systemowa bowiem to filozofia zmierzająca do dogmatyzmu. Dlatego też Stanisław Judycki, charakteryzując transcendentalizm Fichtego, powie o nim wprost, że jest to „spekulatywna interpretacja transcendentalizmu Kanta”⁷. Wyjaśnić trzeba, jak należy rozumieć te dwie kwestie.

Problem filozofii systemowej — bardzo ostro przeciwstawiony filozofii problemowej (lub systematycznej) — podejmuje w swojej twórczości Nicolai Hartmann⁸. Jest on przekonany, że tym, co wieczne w filozofii, jest właśnie problem filozoficzny, natomiast system filozoficzny stanowi określone ujęcie problemu⁹. W podobnym duchu wypowiada się Tomasz Komendziński, który w następujący sposób porządkuje to zagadnienie: „System filozofii nie jest odpowiednikiem systemu filozoficznego. Pierwsze pojęcie dotyczy każdej koncepcji filozoficznej, bowiem każda posiada pewną strukturę (nie zawsze świadomie kształtowaną przez autora). System filozoficzny zaś jest zazwyczaj świadomym formułowaniem spójnej koncepcji w obszarze wszystkich dyscyplin filozoficznych. Charakteryzuje go więc dążenie do spójności oraz pełności.”¹⁰ W odróżnieniu systemu filozofii od systemu filozoficznego tkwi różni-

⁶ Kwestię tę niezwykle trafnie ujmuje Gottfried Martin, który pisze: „*Krytyka czystego rozumu* stanowi morze, które zasilane jest z dwóch wielkich nurtów: jednym jest nowe przyrodoznawstwo, drugim — dawna ontologia. Historyczną zasługą neokantystów pozostaje wskazanie znaczenia dla Kanta przyrodoznawstwa, szczególnie fizyki. *Krytyka czystego rozumu* jest z pewnością teorią wiedzy fizyki, z pewnością jest ona teorią doświadczenia, jak szczegółowo przedstawił to Cohen. Lecz jest ona nie tylko teorią wiedzy matematycznego przyrodoznawstwa, ale przynajmniej w takim samym stopniu także ontologią. Tak więc *Krytyka czystego rozumu* podejmuje [problematykę] dawnej ontologii, aby ją dalej rozwijać.” Idem: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*. 4. Aufl. Berlin 1969, s. V.

⁷ S. Judycki: *Czy filozofia transcendentalna jest filozofią umysłu?*..., s. 229.

⁸ Zob. A. J. Noras: *Kilka uwag o metodzie filozofii Nicolai Hartmanna*. W: *W stronę filozoficznego doświadczenia. Antropologiczno-epistemologiczne aplikacje myślenia filozoficznego*. Red. H. Mikołajczyk. Częstochowa 1996, s. 103—118.

⁹ Zob. N. Hartmann: *Zur Methode der Philosophiegeschichte*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. 3. Bd.: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958, s. 1—22.

¹⁰ T. Komendziński: *Znak i jego ciągłość. Semiotyka C. S. Peirce'a między precepcją i recepcją*. Toruń 1996, s. 8, przypis.

ca między filozofią Kanta a filozofią idealizmu niemieckiego. W odniesieniu do Fichtego Hartmann formułuje to w następujący sposób: „Fichte był głęboko przeniknięty myślą, że wraz ze swoją »teorią wiedzy« nie czyni nic innego ponad to, że realizuje filozofię Kanta. Kant dostarczył krytyki rozumu, nie tylko teoretycznego, lecz także praktycznego, jednakże — zdaniem Fichtego — nie wypracował systemu rozumu.”¹¹ Sam Fichte w *Podstawach całkowitej Teorii Wiedzy* ujmuje tę kwestię tak: „Mówiąc krótko, nasz system przywraca *jedność i spójność* całego człowieka, której brak w tak wielu innych systemach.”¹² W istocie rzeczy jednak — i to jest druga strona medalu — jest to swego rodzaju dogmatyzm, będący zaprzeczeniem Kantowskiego krytycyzmu. Myślenie systemowe, poszukujące jedności i spójności, rezygnuje bowiem z krytycyzmu. Dlatego właśnie Hartmann Kanta zalicza do myślicieli problemowych, Fichtego zaś — do systemowych¹³. Co znamienne, Richard Kroner krytykuje Reinholda z dwóch powodów: za brak elementu twórczego w jego filozofii oraz dogmatyzację krytycyzmu¹⁴. Natomiast w odniesieniu do Fichtego ten stan rzeczy trafnie oddaje Justyna Nowotniak, która pisze: „Jako zdeklarowany kantysta Fichte powinien być jednak bardziej krytyczny, powinien wolniej i ostrożniej zmierzać ku bezwzględnej podstawie tego, co przypadkowe. Tymczasem on wcale nie postępuje wolno i ostrożnie, a zarazem stara się jednak być krytyczny, co w sumie wprowadza niemały zamęt, wyraźny m.in. w ujęciu doświadczenia.”¹⁵

W *Krytyce czystego rozumu* przytacza Kant słynne zdanie: „Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy. System takich pojęć nazywałby się filozofią transcendentalną.”¹⁶ Przywołane zdanie wyznacza zakres filozofii transcendentalnej, nasuwając jednocześnie trudności z właściwym rozumieniem tego, co do niej należy. Pierwszy problem jest natury językowej i zwraca na niego uwagę także Roman Ingarden, podkreślając w swoim tłumaczeniu, że wiąże się on z terminem *a priori*. Odnośny fragment — stwierdza tłumacz *Krytyki czystego rozumu* — może bowiem brzmieć: „[...] o ile poznanie ma być *a priori*

¹¹ N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. 3. Aufl. Berlin—New York 1974, s. 45.

¹² J. G. Fichte: *Teoria Wiedzy. Wybór pism*. Tłum. M. J. Siemek. T. 1. Warszawa 1996, s. 326.

¹³ Zob. N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia*. W: Idem: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Tłum. J. Garewicz. Toruń 1994, s. 15.

¹⁴ „In seinem Denken ist keine lebendige Schöpferkraft; er versucht, den Kritizismus in einer bestimmten einseitigen Richtung zu dogmatisieren.” R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*. 1. Bd. 2. Aufl. Tübingen 1961, s. 316.

¹⁵ J. Nowotniak: *Samowiedza filozofa. Johanna Gottlieba Fichtego poszukiwanie jedności*. Warszawa 1995, s. 30.

¹⁶ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, B 25.

możliwe.”¹⁷ Trudność wynika z innego brzmienia tego zdania w pierwszym wydaniu *Krytyki czystego rozumu* z 1781 roku (zwyczajowo oznaczonym jako wydanie A), innego zaś w wydaniu drugim, z roku 1787 (B). W wydaniu A fragment ten ma następujące brzmienie: „Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się nie tyle przedmiotami, lecz naszymi apriorycznymi pojęciami przedmiotów w ogóle. System takich pojęć nazywałby się filozofią transcendentalną.”¹⁸ W oryginale tego wydania odnośny fragment brzmi: „Ich nenne alle Erkenntniß *t r a n s c e n d e n t a l*, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unsern Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde Transcendental = Philosophie heißen.”¹⁹ Z kolei w wydaniu drugim (B) czytamy: „Ich nenne alle Erkenntniß *t r a n s c e n d e n t a l*, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde Transcendental = Philosophie heißen.”²⁰ W krytycznym wydaniu Wilhelma Weischedela dokonano dwóch zmian: pierwsza dotyczy dostosowania pisowni do wymogów współczesnego języka niemieckiego (*Erkenntnis* zamiast *Erkenntniß* oraz *transzendental* w miejsce występującego u Kanta *transcendental*), druga natomiast zwrotu *nicht sowohl*, który tutaj zinterpretowany jest jako *nicht so wohl*²¹. Wątpliwość, jaka się tutaj ujawnia, wynika z faktu, że Kant w gruncie rzeczy nie przekreśla przecież przedmiotu w poznaniu. W relacji podmiot — przedmiot chce jednak — i na tym polega jego „przewrót” — zająć się nie tyle przedmiotem, ile przede wszystkim podmiotem poznania. Wynika to z tłumaczenia zwrotu *nicht sowohl*²² — można go oczywiście tłumaczyć jako „nie tyle”, ale jedynie wówczas, gdy zachowuje ono swój właściwy sens i znaczy „nie tylko”. Również Norman Kemp Smith — autor tłumaczenia *Krytyki czystego rozumu* na język angielski, którym zresztą Roman Ingarden niejednokrotnie się posiłkuje — podkreśla w swoim tłumaczeniu aspekt uwzględniający przedmiot poznania i posługuje się zwrotem *not so much*, w dosłownym tłumaczeniu znaczącym „nie tyle..., ile”.

¹⁷ Ibidem, T. 1, s. 86, przypis 2.

¹⁸ Ibidem, A 11.

¹⁹ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Riga 1781, A 11—12. Cyt. za: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaft 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften*. 4. Bd. Berlin 1968, s. 23.

²⁰ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft...*, B 25. Cyt. za: *Kants Werke...*, 3. Bd., s. 43.

²¹ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. 1.—2. Bd. In: Idem: *Werkausgabe*. Hrsg. von W. Weischedel. 3.—4. Bd. Frankfurt am Main 1992, B 25.

²² W krytycznym wydaniu Wilhelma Weischedela czytamy „nicht so wohl” — lekcja gramatyczna wskazuje, że termin „sowohl” występuje zazwyczaj w połączeniu: „nicht nur sowohl... sondern auch” („nie tylko..., lecz także”). I właśnie w sformułowaniu Kanta występuje ta konstrukcja.

W przekładzie Kempa Smitha bowiem czytamy: „I entitle *transcendental* all knowledge which is occupied not so much with objects as with the mode of our knowledge of objects is so far as this mode of knowledge is to be possible *a priori*. A system of such concepts might be entitled *transcendental philosophy*.²³”

Trudność wynika z faktu, że w *Prolegomenach* Kant pisze: „[...] błędnemu rozumieniu powinno było zapobiec słowo »transcendentalny«, które u mnie nigdy nie oznacza odnoszenia się naszego poznania do rzeczy, lecz tylko do *władzy poznawczej* (*Erkenntnisvermögen*).²⁴ Należy jednakże podkreślić rzecz istotną z punktu widzenia całej filozofii pokantowskiej, która w pewnym sensie wpłynęła na recepcję myśli filozofa z Królewca. Chodzi mianowicie o fakt, że transcendentalizm w klasycznym sformułowaniu — w jakim występuje w koncepcji Kanta (w odróżnieniu od wielu późniejszych jego odmian) — nie jest idealizmem. Spór między idealizmem a realizmem to wprawdzie jeden z fundamentalnych sporów filozofii współczesnej, ale nie jest bynajmniej autorstwa Kanta. Autor *Krytyki czystego rozumu* dostrzega zagrożenie idealizmu i dlatego w wydaniu drugim znajduje się rozdział noszący tytuł *Odparcie idealizmu*²⁵. Podejmuje w nim dyskusję z idealizmem Kartezjusza (nazywając go idealizmem problematycznym) oraz dogmatycznym idealizmem Berkeleya. Trudności w interpretacji transcendentalizmu polegają jednak na tym, że nie jest on również realizmem w jego klasycznym sformułowaniu, chociaż i to sformułowanie nastrocza liczne trudności. Realizm możemy bowiem pojmować metafizycznie i teoriopoznawczo. Kant należy do realistów metafizycznych w tym sensie, że uznaje istnienie rzeczywistości obiektywnej, niezależnej od poznającego podmiotu. Wyrazem agnostycyzmu — bądź realizmu w ocenie ludzkiej kondycji poznawczej — jest przekonanie o jej niepoznawalności. Stąd właśnie w Kantowskiej filozofii nadrzędną rolę odgrywa pojęcie „rzecz sama w sobie”, z którego tak chętnie rezygnują przedstawiciele idealizmu niemieckiego i neokantyzmu. Günther Schulte w związku z Kanta rozumieniem transcendentalizmu — pozostającego w ścisłym związku z pojęciem „rzecz

²³ I. Kant: *Critique of Pure Reason*. Transl. by N. Kemp Smith. Abr. edn. New York 1958, s. 37–38.

²⁴ I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein. Oprac. J. Suchorzewska. Warszawa 1993, s. 65, § 13. W oryginale fragment ten brzmi następująco: „Das Wort *transcendental* aber, welches bei mir niemals eine Beziehung unserer Erkenntniß auf Dinge, sondern nur aufs Erkenntnißvermögen bedeutet, sollte diese Mißdeutung verhüten.” Cyt. za: *Kants Werke...*, 4. Bd., s. 293.

²⁵ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, B 274–279. Zob. W. Chudy: *Rozwój filozofowania a „pulapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia*. Lublin 1995, s. 183–188. Na fakt odrzucenia idealizmu w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu* kładzie nacisk Gerhard Lehmann. Zob. Idem: *Kants Widerlegung des Idealismus*. In: Idem: *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlin 1969, s. 171–187.

sama w sobie” — podkreśla dwie kwestie. Po pierwsze, stwierdza, iż zasada rozumu polega na tym, aby myśleć to, co nieuwarunkowane. Tym zaś, co nieuwarunkowane, jest właśnie rzecz sama w sobie. Po drugie natomiast uważa, że rzeczy same w sobie stanowią podstawę zjawisk²⁶. Kant nie jest idealistą teoriopoznawczym w tym sensie, że nie głosi, iż idee konstytuują całą rzeczywistość. Problem w tym, że ze względu na wyraźne odróżnienie świata noumenalnego od fenomenalnego nie można go również uznać za realistę teoriopoznawczego. Polemizując bowiem z idealizmem Berkeleya, pisze myśliciel z Królewca tak: „Właściwy idealizm ma zawsze jakiś cel fantastyczny (*schwärmerisch*), i nie może też mieć innego; natomiast mój idealizm jest tylko po to, by można było pojąć możliwość naszej wiedzy *a priori* o przedmiotach doświadczenia, co przedstawia zagadnienie dotychczas nie tylko nie rozwiązane, lecz nawet nie postawione.”²⁷

Teza Kanta — niezależnie od wszystkich rodzących się wraz z nią wątpliwości — stanowi bez wątpienia jedno z najistotniejszych zdań wypowiedzianych w filozofii. Niejednokrotnie jednak interpretowano tę tezę niezgodnie z intencją jej autora. Co zatem zawiera ustanowienie perspektywy transcendentalnej, a czego nie zawiera? Stwierdzenie bowiem, że pytanie zostało sformułowane przez myśliciela z Królewca jako pytanie o warunki możliwości ludzkiego poznania, niczego jeszcze nie oznacza; poza wyznaczeniem pewnego — nie do końca sprecyzowanego — kręgu problematyki.

Bliższe przyjrzenie się charakterystyce transcendentalizmu w jego pierwotnym sformułowaniu pozwala zauważyć, że — po pierwsze — Kantowi chodzi nie tylko o przedmiot poznania w takim znaczeniu, w jakim zajmowała się nim klasyczna teoria poznania, a także o sposób, w jaki przedmiot ten poznajemy. Nie oznacza to więc, iż myśliciela z Królewca w ogóle nie interesuje przedmiot poznania. Dlatego też nie do końca ma rację Józef Herbut, który pisze: „Od tradycyjnego przedmiotowego [podkr. — A. J. N.] rozumienia »transcendentalności« różni się jej rozumienie nowożytne, pochodzące od Kanta.”²⁸ Gdyby autorowi *Krytyki czystego rozumu* chodziło tylko o pod-

²⁶ Zob. G. Schulte: *Immanuel Kant*. Frankfurt—New York 1991, s. 47.

²⁷ I. Kant: *Prolegomena...*, s. 192—193, przypis. W oryginale: „Der eigentliche Idealismus hat jederzeit einer schwärmerische Absicht und kann auch keine andre haben; der meinige aber ist lediglich dazu, um die Möglichkeit unserer Erkenntniß *a priori* von Gegenständen der Erfahrung zu begreifen, welches ein Problem ist, das bisher noch nicht aufgelöst, ja nicht einmal aufgeworfen worden.” Cyt. za: *Kants Werke...*, 4. Bd., s. 375.

²⁸ J. Herbut: *Metoda transcendentalna w metafizyce*. Opole 1987, s. 11. Dodać należy, że w kręgu zainteresowań autora pozostają jedynie reprezentanci tomizmu transcendentalnego, a zwłaszcza Johannes Baptista Lotz i Emmerich Coreth. Co więcej, Herbut zainteresowany jest jedynie wykazaniem, że tomizm transcendentalny nie stanowi „rozstrzygającego argumentu na korzyść opinii, że udoskonalona metoda transcendentalna prowadzi bezsprzecznie do metafizyki klasycznie pojętej.” Ibidem, s. 126.

miotową stronę poznania, to bezwzględnie rację mieliby zwolennicy neokantyzmu, którzy rzecz samą w sobie uznali za przejaw Kantowskiego dogmatyzmu (zwłaszcza w ujęciu szkoły marburskiej). Hermann Cohen bardzo wyraźnie wskazuje na różnicę między pierwszym a drugim wydaniem *Krytyki czystego rozumu*. Różnica polegać ma na tym, że w wydaniu z roku 1787 znajduje się następujący zwrot: „[...] lecz naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być a priori możliwy.”²⁹ W połączeniu z odrzuceniem Kantowskiej estetyki transcendentalnej — tak charakterystycznym dla szkoły marburskiej — wynika stąd jedynie analiza podmiotu myślenia, świadomości w ogóle, bez uwzględnienia elementu zmysłowego. Oznacza to zarazem inny w stosunku do samego Kanta charakter marburskiego ujęcia filozofii myśliciela z Królewca w perspektywie pierwszego zdania *Krytyki czystego rozumu* (wydania z roku 1787), które brzmi: „Że wszelkie nasze poznanie zaczyna się wraz z doświadczeniem, co do tego nie ma żadnej wątpliwości.”³⁰ Problematyczność tkwi w radykalizmie każącym odrzucić zmysłowość i pojęcie rzeczy samej w sobie, mimo że idea tego odrzucenia znajduje swoje usprawiedliwienie w koncepcji filozofii. Jednocześnie problem sprowadza się do tego, iż transcendentalizm Kantowski rozumie się jako metodę, podczas gdy w sformułowaniu autora *Krytyki czystego rozumu* wiąże się on jedynie z określonym sposobem stawiania pytań³¹. W tym też sensie Wolfgang Röd mówi o filozofii Kanta jako analitycznej teorii doświadczenia.

W badaniach transcendentalnych idzie — po drugie — nie tyle o rezygnację z przedmiotu, nie o przekroczenie obszaru klasycznej refleksji poznawczej, ile o krytyczne przebadanie rozumu jako najwyższej władzy poznawczej, dzięki której poznajemy to, co jest przedmiotem. Niezwykle trafnie ujmuje tę kwestię Ernst von Aster: „»Krytyczne« badanie rozumu — to wedle Kanta badanie ustalające podstawy i granice prawomocności pojęć i twierdzeń, którymi posługuje się nasz poznający rozum.”³² W tym właśnie ujawnia się rola krytyki rozumu, co znalazło wyraz w tytule Kantowskiej rozprawy. *Krytyka czystego rozumu* jest właśnie ustanowieniem perspektywy transcendentalnej, jest krytycznym przebadaniem rozumu. Maria Szyszkowska, analizując filozofię

²⁹ Zob. H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. Berlin 1918, s. 179.

³⁰ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, B 1.

³¹ „Es wäre falsch anzunehmen, daß die Transzendentalphilosophie durch eine ihr eigentümliche transzendente Methode bestimmt sei. Bei Kant ist klar zu sehen, daß der Ausdruck »transzendental« nicht eine bestimmte Methode, sondern eine bestimmte Art der Fragestellung bedeutet, nämlich eine solche, die Bedingungen der Möglichkeit von Gegenstandserkenntnis, und nicht Gegenstände und deren Beziehungen, betrifft.” W. Röd: *Transzendentalphilosophie und deskriptive Philosophie als wissenschaftliche Theorien*. In: *Die Aktualität der Transzendentalphilosophie. Hans Wagner zum 60. Geburtstag*. Hrsg. von G. Schmidt und G. Wolandt. Bonn 1977, s. 77.

³² E. von Aster: *Historia filozofii*. Tłum. J. Szewczyk. Warszawa 1969, s. 335.

myśliciela z Królewca, stwierdza: „Kant postąpił inaczej niż poprzedzający go filozofowie. Nie uczynił przedmiotem dociekań rozumu człowieka, lecz wytwory ludzkiego poznania, fenomeny.”³³ Uwaga ta zakłada odmiennność Kantowskiego filozofowania, ale autorka akcentuje odmiennność idącą w niewłaściwym kierunku. Filozof z Królewca niewątpliwie w nieco inny sposób podejmuje problematykę filozoficzną, ale akcent kładzie właśnie na ludzki rozum. Kant bowiem jest przekonany, że nie możemy poznawać innej rzeczywistości niż rzeczywistość fenomenalna. W tym sensie fakt, iż królewiecki myśliciel kieruje się ku fenomenom, stanowi już konsekwencję krytyki rozumu.

Po trzecie wreszcie, należy dodać, że z pewnością pytanie o warunki możliwości naszego poznania, a więc pytanie, w którego kontekście zwyczajowo ujmujemy się filozofię Kanta, jest pytaniem o to, co aprioryczne w poznaniu. Badanie sfery aprioryczności — można by je określić badaniem transcendentalnym w znaczeniu ścisłym — nie jest jednak (przynajmniej u Kanta) równoznaczne ani z przekreśleniem przedmiotowości, ani też z rezygnacją z badań dotyczących ludzkiego rozumu, jak zwyczajowo rozumie się stanowisko sformułowane przez myśliciela z Królewca. Należy zwrócić uwagę przede wszystkim na następującą kwestię. Kant, który w *Krytyce czystego rozumu* ustanawia problematykę filozofii transcendentalnej, później dokonuje rozszerzenia tego zakresu. W rozprawie konkursowej Pruskiej Akademii Nauk stwierdza, że filozofia jest nauką o możliwości wszelkiego poznania *a priori*³⁴. Nieco dalej zaś pisze wprost: „Najwyższym zadaniem filozofii transcendentalnej jest więc [pytanie]: jak jest możliwe doświadczenie?”³⁵ Jednakże właśnie tutaj rodzi się napięcie między transcendentalizmem w sformułowaniu Kanta a jego późniejszymi modyfikacjami. Kant bowiem stwierdza jednoznacznie: „Doświadczeniem jest poznanie przedmiotów zmysłowych jako takich, tj. przez przedstawienia empiryczne, których jest się świadomym (przez powiązane spostrzeżenia). Zatem nasze teoretyczne poznanie nie przekracza nigdy pola doświadczenia.”³⁶ Tym, co znamienne, jest właśnie fakt, iż w ramach neokantyzmu zmienia się pojęcie doświadczenia; przy czym nie jest to jedyna zmiana, modyfikacji bowiem podlega także pojęcie filozofii.

Dwie kwestie zatem zdają się mieć fundamentalne znaczenie dla uchwycenia istoty filozofii Kanta. Pierwszą z nich jest właściwe rozumienie tego, co

³³ M. Szyszkowska: *Filozofia w Europie*. Białystok 1998, s. 16.

³⁴ „Die Transzendentalphilosophie, d. i. die Lehre von der Möglichkeit aller Erkenntnis a priori überhaupt [...]” I. K a n t: *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* In: I d e m: *Werkausgabe...*, 6. Bd., s. 604.

³⁵ Ibidem, s. 607.

³⁶ „Das Erkenntnis der Gegenstände der Sinne, als solcher, d. i. durch empirische Vorstellungen, deren man sich bewußt ist (durch verbundene Wahrnehmungen), ist Erfahrung. Demnach übersteigt unser theoretisches Erkenntnis niemals das Feld der Erfahrung.” Ibidem.

Baumgartner nazywa klasyczną filozofią transcendentalną. Najkrócej rzecz ujmując, ściśle się z nią wiąże skończoność ludzkiego rozumu, znajdująca wyraz we wskazaniu granic ludzkich możliwości poznawczych. Kiedy filozof z Królewca stawia rozum przed sądem, czyni to tylko po to, by wykazać jego skończony charakter. Kant pisze tak: „[...] jest ona [krytyka — A. J. N.] wezwaniem skierowanym do rozumu, żeby się na nowo podjął najuciążliwszego z wszelkich swych zadań, a mianowicie poznania samego siebie, i żeby ustanowił trybunał, który by go umocnił w jego sprawiedliwych wymaganiach, a natomiast mógł odrzucić wszelkie bezpodstawne uroszczenia, i to nie za pomocą dowolnych rozstrzygnięć, lecz na podstawie wiecznych i niezmiennych praw; a trybunałem takim jest tylko sama krytyka czystego rozumu.”³⁷ Pierwszą cechą charakterystyczną dla stanowiska Kanta stanowi więc przede wszystkim krytycyzm. On sam zresztą czyni wszystko, by jego filozofia była od początku do końca krytycznym namysłem nad możliwościami naszego poznania rzeczywistości. „Wiadomo, że Kantowską filozofię — pisze Hans-Michael Baumgartner — można, posługując się omówieniem, określić hasłem »samokrytyka rozumu«; można określić ją jako przez sam rozum przeprowadzaną krytykę rozumu, która wymierzona jest zarówno przeciwko sceptycyzmowi, jak też przeciwko wszelkiego typu dogmatyzmowi rozumu.”³⁸ Problem w tym, iż jest to jednocześnie jeden z tych elementów filozofii Kanta, który bardzo wyraźnie został zakwestionowany już w idealizmie niemieckim, a później — w neokantyzmie. Systemowy charakter filozofii (system filozoficzny, a przecież o taki chodzi w idealizmie niemieckim i w neokantyzmie) przeczy jej krytycyzmowi. Kluczowym jest tutaj stosunek do oglądu intelektualnego, który Kant zasadniczo odrzucił (uznał jego ważność tylko w odniesieniu do imperatywu kategorycznego), natomiast stanowi on podstawowe pojęcie w filozofii Fichtego, Schellinga, Hegla a później — zwłaszcza neokantyzmu badenśkiego (Rickerta i Laska).

Kwestia druga natomiast wiąże się ściśle z kierunkiem badań, jaki Kant wytycza w swoim rozumieniu transcendentalizmu. W owym bowiem rozumieniu tkwi element różnicujący transcendentalizmy i pozwalający odróżnić stanowisko Kanta od późniejszych, niezwykle różnorodnych interpretacji. Nie brak bowiem interpretacji wskazujących jedynie na ów podmiotowy charakter filozofii myśliciela z Królewca. Rüdiger Bittner, autor hasła poświęconego transcendentalizmowi, wskazuje właśnie na ów podmiotowy aspekt filozofii Kanta (co z pewnością jest elementem łączącym go z idealizmem niemieckim

³⁷ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, A XI—XII.

³⁸ H.-M. Baumgartner: *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez samą siebie*. Tłum. A. M. Kaniowski. Warszawa 1996, s. 109. Zob. także H.-M. Baumgartner: *Przemiany pojęcia rozumu w dziejach myślenia europejskiego*. Tłum. Z. Zwoliński. „Edukacja Filozoficzna” 1993, nr 16, s. 21—42.

i neokantyzmem) i pisze: „Posługujemy się, tak twierdzi filozofia transcendentalna, pojęciami przedmiotów jako takich, które nie zostały wyprowadzone z doświadczenia przedmiotów. Stawia ona sobie zadanie, aby w ogóle pokazać te sformułowane pojęcia przedmiotów.”³⁹

Problem filozofii Kanta polega więc na tym, że w istocie zaznaczają się w niej dwie tendencje, które na pierwszy rzut oka się uzupełniają, natomiast w kontekście rozwoju problematyki filozoficznej nabierają takiego znaczenia, że w gruncie rzeczy poczynają się wykluczać. Te dwie tendencje — to, po pierwsze, próba krytycznego zbadania możliwości zbudowania metafizyki, po drugie zaś — kwestia zbadania samego rozumu. Problem tkwi w tym, że w filozofii nowożytnej — klamrą spinającą dzieje są tutaj filozofie Kartezjusza i Husserla — akcentuje się problematykę teoriopoznawczą, zapominając o tendencji metafizycznej. Transcendentalizm w sformułowaniu Kanta natomiast stanowi próbę połączenia dwóch tendencji: teoriopoznawczej i ontologicznej. W pierwszym znaczeniu jest on próbą pogodzenia empiryzmu z racjonalizmem, w drugim — dogmatyzmu ze sceptycyzmem. W tym też sensie filozofia transcendentalna, jak cała filozofia, ma charakter przedmiotowy i nie do końca usprawiedliwione jest mówienie o jej rewolucyjnym charakterze. Na to, że transcendentalizm nie przestaje być filozofią przedmiotową, zwraca uwagę Rudolf Zocher, kiedy w następujący sposób charakteryzuje stanowisko Kanta w kontekście neokantyzmu: „Istotą podstawowej nauki Kanta jest przekształcenie ontologii (w ujęciu współczesnych jako nauki o »rzeczach w ogóle«) w »analitikę czystego intelektu«. Przy tym w mniejszym stopniu chodzi o treściowe jej ukształtowanie niż o metodyczną bazę. W neokantyzmie nowa metodyka zostanie oceniona pozytywnie i zaktualizowana w sensie prostej namiastki wszelkiej ontologii przez transcendentalną logikę.”⁴⁰ Gottfried Martin natomiast podkreśla dwa fakty.

Po pierwsze, stwierdza że Kant mówi o filozofii transcendentalnej starożytnych⁴¹. Po drugie natomiast, wskazuje, że termin „transcendentalny” występuje już w pismach przedkrytycznych Kanta. Dodaje przy tym, że na fakt ten zwrócili uwagę wcześniej Hans Leisegang oraz Hinrich Knittermeyer⁴². Pomimo licznych trudności w ujęciu istoty Kantowskiego transcendentalizmu,

³⁹ „Wir haben, so behauptet eine transzendente Philosophie, Begriffe von Gegenständen als solchen, die nicht aus der Erfahrung an Gegenständen erst gewonnen wurden. Sie stellt sich die Aufgabe, diese vorausliegenden Begriffe von Gegenständen überhaupt aufzuweisen.” *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. Hrsg. von H. Krings, H.-M. Baumgartner, Ch. Wild. 5. Bd. München 1974, s. 1524.

⁴⁰ R. Zocher: *Kants Grundlehre. Ihr Sinn, ihre Problematik, ihre Aktualität*. Erlangen 1959, s. 146.

⁴¹ Odwołuje się tutaj do fragmentu B 113, gdzie czytamy: „W transcendentalnej filozofii starożytnych...”

⁴² Zob. G. Martin: *Immanuel Kant...*, s. 43.

wynikających bardzo często z niejednoznaczności, jakie występują w tekstach autora *Krytyki czystego rozumu*, można stwierdzić, że — po pierwsze — Kantowska krytyka jest propedeutyką wszelkiej przyszłej wiedzy. Autor *Krytyki czystego rozumu* pisze: „Taka krytyka jest więc w miarę możliwości przygotowaniem do pewnego rodzaju organonu, a gdyby i to nie miało się udać, przynajmniej do kanonu takiego organonu, wedle którego można by w każdym razie kiedyś przedstawić zupełny system filozofii czystego rozumu, zarówno analitycznie, jak syntetycznie, bez względu na to, czy system ten byłby rozszerzeniem, czy tylko ograniczeniem poznania.”⁴³ Motyw przedmiotowy Kantowskiej filozofii transcendentalnej podkreśla Baumgartner: „Krytyka zajmuje się przede wszystkim warunkami możliwości poznania rozumowego, tzn. zajmuje się naszymi pojęciami i przedstawieniami, naszym poznaniem, które *a priori* ma ważność w odniesieniu do przedmiotów naszego świata i naszego myślenia, innymi słowy — w odniesieniu do przedmiotów naszej wiedzy.”⁴⁴

Po drugie, transcendentalizm w ujęciu Kanta nie przekreśla — tak jak i nie odzępuje się od całej przedkantowskiej filozofii — przedmiotowego charakteru filozofii. Na tę cechę stanowiska sformułowanego przez Kanta wskazuje Bittner, który stwierdza: „W tym sensie poznanie transcendentalne jest więc znowu poznaniem przedmiotów — mianowicie tego, co w ogóle obowiązuje jako przedmiot.”⁴⁵

Po trzecie natomiast, filozofia transcendentalna nie może nie zajmować się przedmiotem, skoro jej podstawowym zadaniem jest ugruntowanie metafizyki. Nieco inaczej kwestię tę ujmuje Walter Bröcker: „Właśnie to pytanie, pytanie o możliwość metafizyki, jest pytaniem, które stanowi główny temat *Krytyki czystego rozumu*. Nie ujmuje więc ona zagadnień metafizyki, lecz samą metafizykę i jej możliwość czyni swoim tematem. To badanie metafizyki Kant nazywa filozofią transcendentalną.”⁴⁶ Bogactwo *Krytyki czystego rozumu* polega na tym, iż jej autor rozpatruje jednocześnie dwie kwestie: zagadnienia dawnej metafizyki oraz samą jej możliwość.

Rozumienie filozofii transcendentalnej jako krytyki rozumu wymaga uwzględnienia jeszcze jednego istotnego elementu, mianowicie rozumienia nauki. Dopiero bowiem w kontekście uwzględniającym historyczny proces rozwoju nauki można sensownie mówić o transcendentalizmie autora *Krytyki*

⁴³ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, B 26.

⁴⁴ H.-M. Baumgartner: *Kants „Kritik der reinen Vernunft“*. Anleitung zur Lektüre. 4. Aufl. Freiburg—München 1996, s. 35.

⁴⁵ „In diesem Sinne ist transzendente Erkenntnis also doch wieder Erkenntnis von Gegenständen — nämlich dessen, was überhaupt für so etwas wie einen Gegenstand gilt.” *Handbuch philosophischer Grundbegriffe...*, 5. Bd., s. 1524.

⁴⁶ W. Bröcker: *Kant über Metaphysik und Erfahrung*. Frankfurt am Main 1970, s. 13—14.

czystego rozumu. Dodać należy, że autor *Krytyki czystego rozumu* dokonuje pewnej modyfikacji tego pojęcia. W rozprawie *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (Jedyna możliwa podstawa wykazania istnienia Boga, 1763) Kant mówi o problematyczności rozumienia metafizyki jako nauki, antycypując w ten sposób swoje krytyczne do niej podejście. Podkreśla, że był czas, kiedy wierzono, iż można za jej pomocą wszystko wyjaśnić, ale był także czas, kiedy podchodzono do niej z obawą⁴⁷. W *Krytyce czystego rozumu* uwyrażnia się motyw krytyczny, kiedy Kant mówi o metafizyce w kontekście ścisłego określenia jej granic. Filozof z Królewca odwołuje się do logiki, którą uważa za wzór nauki charakteryzującej się ścisłym określeniem granic⁴⁸. Ten krytyczny motyw występuje bardzo wyraźnie w *Prolegomenach*, gdzie Kant — już w pierwszym zdaniu — pisze: „Jeżeli chcemy pewne poznanie przedstawić jako naukę, to musimy przede wszystkim móc dokładnie określić to, co różni tę naukę od wszystkich innych, a więc co jest tylko jej właściwe; w przeciwnym bowiem razie granice wszystkich nauk zlewają się z sobą i żadna z nich nie może być gruntownie traktowana zgodnie ze swą naturą.”⁴⁹ W przekonaniu Kanta problem metafizyki jako nauki sprowadza się do tego, iż właściwie nie jest ona nauką, cała zaś krytyka stanowi w istocie propedeutykę metafizyki. Autor *Prolegomenów* problem relacji metafizyki do nauki, bądź też uznania metafizyki za naukę, formułuje w następujący sposób: „Wszak inne nauki i wiadomości posiadają każda swoją miarę. [...] Jedynie dla oceny rzeczy, która zwie się metafizyką, trzeba taką miarę dopiero znaleźć (ja podjąłem próbę określenia zarówno tej miary, jak i jej stosowania).”⁵⁰ Na pytanie o rozumienie nauki Kant odpowiada w dziełach *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (Metafizyczne podstawy przyrodoznawstwa, 1786) oraz *Logik*. W pierwszej wskazuje na fundamentalną cechę nauki: „Właściwą nauką może być nazwana tylko ta, której pewność jest apodyktyczna; poznanie, które może zawierać tylko pewność empiryczną, niewłaściwie zostało nazwane wiedzą. Owa całość poznania, która jest systematyczna, może się już z tego powodu nazywać nauką, a — jeśli połączenie poznania w tym systemie jest związkiem przyczyn i następstw — nawet nauką racjonalną.”⁵¹

⁴⁷ „Es gibt eine Zeit, wo man in einer solchen Wissenschaft, wie die Metaphysik ist, sich getraut, alles zu erklären und alles zu demonstrieren, und wiederum eine andere, wo man sich nur mit Frucht und Mißtrauen an dergleichen Unternehmungen wagt.” I. Kant: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. In: I d e m: *Werkausgabe...*, 2. Bd., s. 622.

⁴⁸ Zob. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, B VIII–IX.

⁴⁹ I. Kant: *Prolegomena...*, s. 19, § 1. Dodać należy, że temu zagadnieniu poświęcona jest także *Architektonika czystego rozumu*. Zob. I d e m: *Krytyka czystego rozumu...*, B 860–879.

⁵⁰ I. Kant: *Prolegomena...*, s. 196–197 (Dodatek).

⁵¹ I. Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. In: I d e m: *Werkausgabe...*, 9. Bd., s. 12.

W notatkach do wykładów z logiki, opublikowanych przez Gottloba Benjamina Jäschego, akcentuje Kant dwa zagadnienia. Po pierwsze, definiuje logikę jako naukę odnoszącą się do wszelkiego myślenia, nie bacząc na jego przedmiot⁵². Logika nie jest nauką przedmiotową, gdyż stanowi organon filozofii. Po drugie zaś — wiąże naukę ściśle z metodą i wyjaśnia: „Poznanie jako nauka musi być urządzone według pewnej metody. Nauka jest bowiem całością poznania jako system, a nie tylko jako zespół. Stąd wymaga ona poznania systematycznego, a więc [poznania — A. J. N.] sporządzonego przy pomocy rozważonych reguł.”⁵³ Powiązanie nauki z metodą ważne jest również w kontekście neokantyzmu, którego przedstawiciele Kantowski transcendentalizm rozumieją właśnie jako metodę transcendentalną.

Hans-Michael Baumgartner podkreśla — sygnalizowany już niejednokrotnie — fakt, że filozofia Kanta stanowi próbę znalezienia środka między empiryzmem i racjonalizmem, z jednej strony, oraz sceptycyzmem i dogmatyzmem — z drugiej. W tym znaczeniu nie jest ona stanowiskiem pośrednim, lecz nowym, tj. trzecim stanowiskiem filozoficznym, a mianowicie transcendentalnym krytycyzmem⁵⁴. Dlatego w uchwyceniu właściwego sensu transcendentalizmu ważne znaczenie ma uwzględnienie historycznego rozwoju problematyki filozoficznej. Uwyrażnia się on w świetle rozumienia stosunku nauki i filozofii, a ściślej — rozumienia metafizyki jako nauki. Baumgartner jest przekonany, że właśnie w tym tkwi istota transcendentalizmu, czemu daje wyraz w następującym stwierdzeniu: „Właśnie na tym pośredniczeniu między zmysłowością i rozumem, a także na wykazaniu związku, występującego między nimi w systematycznym budowaniu naszej wiedzy, polega zarówno centralny problem *Krytyki czystego rozumu*, jak i osiągnięcie, jakiego Kant w niej dokonał.”⁵⁵ Wniosek ten wskazuje jednak na historyczny aspekt wiedzy. Filozofia uzasadnia się sama w procesie historycznym w rezultacie ciągłej krytyki swoich założeń. I dopiero w kontekście historyczności nauki zyskuje swój sens idea filozofii.

Idea filozofii od zarania dziejów łączy się z postulatem krytycznego podejmowania problematyki, chociaż postulat ów rozumiano rozmaicie. W cza-

⁵² „Als eine Wissenschaft, die auf alles Denken überhaupt geht, unangesehen der Objekte, als der Materie des Denkens, ist die Logik [...]” I. Kant: *Logik*. In: Idem: *Werkausgabe...*, 6. Bd., s. 434.

⁵³ „Die Erkenntnis, als Wissenschaft, muß nach einer Methode eingerichtet sein. Denn Wissenschaft ist ein Ganzes der Erkenntnis als System und nicht bloß als Aggregat. — Sie erfordert daher eine systematische, mithin nach überlegten Regeln abgefaßte Erkenntnis.” Ibidem, s. 571, § 95.

⁵⁴ Zob. H.-M. Baumgartner: *Kantowska „Krytyka czystego rozumu” — fundamentalne dzieło filozofii nowożytnej*. Tłum. Z. Zwoliński. „Edukacja Filozoficzna” 1992, nr 13, s. 128—130.

⁵⁵ Ibidem, s. 129.

sach nowożytnych, pod wpływem Kartezjusza, wznaga się wysuwany pod adresem filozofii postulat bezzałożeniowości. Koncepcja absolutnego początku filozofii natrafia jednak na pewną trudność, którą Hans Blumenberg tak oto charakteryzuje: „Wzgląd na metodę przemawia za porzuceniem starego, zdeterminowanego przez dorobek antropologii metafizycznej sposobu ujmowania zagadnienia, ponieważ na wyróżnienie zasługuje postulat podejścia fenomenologicznego, które także w odniesieniu do tego problemu pozwala zastosować filozofię bezzałożeniowego początku. Choć od czasu Kartezjusza wiemy, że nigdy nie było początku czystego, nie uwarunkowanego historycznie, [...] to jednak wymóg bezzałożeniowości zachowuje swoją moc obowiązującą jako stale postulowana idea.”⁵⁶ Idea filozofii bezzałożeniowej jest więc fikcją, ale mimo to znajduje ona wyraz w myśli Kartezjusza, a później Husserla. Kant jednak nie przeczy historyczności rozumu, co więcej, właśnie ową historyczność wysuwa na plan pierwszy. Wraz zaś z historycznością rozumu pojawia się historyczność nauki. W tym tkwi różnica między krytycyzmem Kanta a krytycyzmem Husserla. Fenomenologia Husserla bowiem, w tym względzie postępująca drogą Kartezjusza, jest ahistoryczna. Oto, co Blumenberg pisze na ten temat: „Husserlowskie ujęcie historii zawiera w sobie specyficzną część spuścizny Kartezjańskiej: historia, w której Husserl widział proces tworzenia i rozwijania sensu, ma pewien *początek*. Wcale nie jest to takie oczywiste, jeśli pomyślimy, że przecież jednostka zawsze zastaje już jakąś historię, która ją zewsząd »otacza«, a przeto nie możemy mieć żadnego doświadczenia takiego początku.”⁵⁷ Historyczność rozumu ludzkiego zatem jest tym aspektem, który stanowi jeden z istotnych elementów klasycznej filozofii transcendentalnej. I właśnie w kontekście historyczności pojęcia rozumu należy ujmować transcendentalizm. Historyczność rozumu (i filozofii) twórca transcendentalizmu łączy z krytycznym charakterem filozofii. Historycznie rozpatrywana filozofia jest więc zgodnie z systemem filozoficznym Kanta — przede wszystkim krytyczna, stanowi krytykę filozofii. Baumgartner pisze tak: „Filozofia staje się pytaniem o możliwość samej siebie. Jako filozofia staje się ona krytyką filozofii.”⁵⁸ Ten krytyczny charakter zyskuje na wyrazności w próbie ugruntowania stanowiska, które łączy przejawiające się w historii filozofii sprzeczności.

Rzecz jednak komplikuje się, kiedy Reinhold proponuje własną formułę zasady świadomości, która — jak się okazuje — w decydującym stopniu wpłynęła na filozofię idealizmu niemieckiego (Fichte, Schelling, Hegel). Chodzi

⁵⁶ H. Blumenberg: *Rzeczywistości, w których żyjemy. Rozprawy i jedno przemówienie*. Tłum. W. Lipnik. Warszawa 1997, s. 17.

⁵⁷ Ibidem, s. 22.

⁵⁸ H.-M. Baumgartner: *Transzendentalphilosophie*. In: *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*. Hrsg. von K. Rahner. 4. Bd. Freiburg im Breisgau 1969, szp. 979.

bowiem teraz o dwie kwestie. Pierwsza z nich — to kierunek, w jakim poszedł idealizm niemiecki, a później neokantyzm. Drugą — jest właściwe odczytanie Kanta, które dokonuje się zdecydowanie później, a mianowicie dopiero w dwudziestym wieku. „Kant, o którego proszę, jest rzeczywistym Kantem” — napisał Gerd Wolandt w tekście, którego sam tytuł zdaje się wielce znaczący, gdyż jest wołaniem o Kanta od wewnątrz⁵⁹. Prośba Wolandta wynika z przekonania, iż w neokantyzmie nastąpiło takie odczytanie idei myśliciela z Królewca, które nie do końca odpowiada rzeczywistym intencjom samego autora *Krytyki czystego rozumu*. Owo „sprzeniewierzenie” się ideom Kanta dokonuje się w idealizmie niemieckim i w neokantyzmie do tego stopnia, że neokantyzm niejednokrotnie nie podąża tropem Kanta, ale właśnie idealizmu niemieckiego. Wynika stąd konieczność dokładniejszego przyjrzenia się neokantyzmowi i sposobowi, w jaki kierunek ten odczytuje koncepcję Kanta. Konieczność taka wiąże się jednak z pewnymi ograniczeniami. Neokantyzm bowiem jest ruchem tak ogromnym i wewnętrznie zróżnicowanym, iż nie sposób ująć go jednoznacznie. Konieczność ograniczenia zakresu badań nad neokantyzmem świadczy jednak o aktualności problematyki, jaką porusza Kant, podejmowanej zasadniczo w dwóch — dodać należy: najbardziej znaczących — szkołach neokantowskich, a mianowicie w szkole badeńskiej i w szkole marburskiej. Stąd właśnie rozumienie transcendentalizmu w ramach tych szkół winno stać się przedmiotem bliższego zainteresowania.

⁵⁹ G. Wolandt: *Um einen Kant von innen bittend. Zur Bedeutung des großen Philosophen für unsere Zeit. Mit einer biographischen Note von Stephan Nachtsheim*. Bonn 1997, s. 15.

Rozdział szósty

Historyczny kontekst neokantyzmu

Na temat neokantyzmu w polskiej literaturze filozoficznej napisano wiele¹, choć z pewnością — i jest to jedno z przesłań niniejszej pracy — zasługuje on na zdecydowanie większą uwagę. Wraz z pytaniem o neokantyzm zarysowują się jednak przynajmniej dwa problemy.

Z jednej bowiem strony, podczas słynnej debaty w Davos — która odbyła się po wydaniu książki Heideggera *Kant a problem metafizyki* (16 marca — 6 kwietnia 1929) — Cassirer zwrócił się do jej autora tymi oto słowy: „Co Heidegger rozumie przez neokantyzm? Kim jest przeciwnik, do którego zwrócił się Heidegger? Myślę, że trudno [znaleźć — A. J. N.] pojęcie, które byłoby tak mało wyraźnie określone jak pojęcie neokantyzmu.”² Wątpliwość Cassirera potwierdza Maria Szyszkowska: „Traktowanie neokantyzmu jako doktryny jednolitej i jednoznacznie określonej byłoby bezpodstawne i powierchowne.”³ Wątpliwości znajdują potwierdzenie także w okolicznościach, w jakich neokantyzm się narodził. Nawet czas jego powstania nie jest jednoznaczny, albowiem historycy filozofii proponują tu aż cztery daty. Jedni wiążą początek neokantyzmu z wydaniem w 1865 roku książki Ottona Liebmann (1840—1912) *Kant und die Epigonen* (*Kant i epigoni*), której każdy rozdział kończy się zawołaniem: „[...] also muß nach Kant zurückgegangen werden” („a więc należy powrócić do Kanta”). Inni — z wystąpieniem fizyka Hermana von Helmholtza (1821—1894), który w roku 1855 nawołuje do zajęcia się Kantowską teorią poznania. Jeszcze inni wskazują na rok 1860, w którym ukazała się książka Kuna Fischera (1824—1907) — nauczyciela Liebmann

¹ Nie sposób wliczyć tu wszystkich pozycji, dlatego też trzeba odesłać do wykazu literatury cytowanej uwzględniającego większość prac poświęconych neokantyzmowi.

² E. Cassirer, M. Heidegger: *Wykłady i dysputa w Davos*. Tłum. A. J. Noras. „Edukacja Filozoficzna” 1994, nr 17, s. 17.

³ M. Szyszkowska: *Filozofia w Europie*. Białystok 1998, s. 167.

— pod tytułem *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre* (*Życie Kanta i podstawy jego nauki*). W tymże roku Fischer wygłosił w Mannheim trzy wykłady o życiu i filozofii Kanta oraz jeden wykład na temat konieczności podjęcia filozofii krytycznej⁴. Nie można ponadto zapominać o artykule Eduarda Zellera (1814—1908), z roku 1862, noszącego tytuł *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie* (*O znaczeniu i zadaniu teorii poznania*), w którym nakazuje powrócić do Kanta nie w celu interpretacji jego spuścizny, lecz w celu rozwiązania piętrzących się zagadnień epistemologicznych. Rzuca to światło również na późniejsze losy tego niezwykle bogatego ruchu filozoficznego, gdyż „Neokantyzm — jak zauważa Szyszkowska — zapoczątkowali nie tylko filozofowie (a wśród nich głównie Liebmann i Lange); decydującą rolę odegrali przyrodnicy, jak Helmholtz, oraz historycy, a wśród nich przede wszystkim Zeller i Fischer.”⁵ Natomiast Andrzej Przyłębski, wskazując na zróżnicowanie w ramach początku filozofii neokantowskiej, odnośnie do Fischera i Zellera pisze tak: „Z kolei filozofowie, pośród nich choćby K. Fischer i E. Zeller, pokładali w »powrocie do Kanta« przede wszystkim nadzieję na wyjście filozofii jako dyscypliny akademickiej z głębokiego impasu, w jaki wpędził ją spekulatywizm heglistów oraz rosnąca popularność »filozofii salonowej« w stylu Schopenhauera.”⁶

Z drugiej strony natomiast, obserwujemy tak ogromną ilość nurtów filozoficznych w ramach neokantyzmu, iż trudno o ich jednoznaczną klasyfikację. Podejmowanie jakichkolwiek prób usystematyzowania rozmaitych typów neokantyzmu poprzedzić należy uwagą, iż zasadniczo wyróżnić w nim trzeba dwie fazy⁷. Pierwsza narodziła się wraz z uświadomieniem sobie konieczności powrotu do Kanta, co nastąpiło w połowie dziewiętnastego wieku. Ten pierwszy okres nosi nazwę filologii Kantowskiej i zasadniczo różni się od drugiej fazy neokantyzmu, która cechuje się nie tyle powrotem do Kanta, ile — najogólniej rzecz ujmując — korzystaniem z jego metody w uprawianiu filozofii. Ten sposób filozofowania charakterystyczny jest dla końca dziewiętnastego i początku dwudziestego wieku, a zasadniczo wiąże się ze szkołą badeńską i marburską, chociaż się do nich nie ogranicza.

Na marginesie dodać wypada, iż można by w ramach neokantyzmu wyodrębnić trzecią jego fazę. Nie jest to jednak właściwy neokantyzm, ale raczej taki sposób uprawiania refleksji filozoficznej, który w historii znajdujemy od końca neokantyzmu do dziś, a który sprowadza się do wykazania aktualno-

⁴ M. Szyszkowska: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*. Warszawa 1970, s. 13. Dlatego Andrzej Przyłębski mówi o czterech wykładach; zob. A. Przyłębski: *Emila Laska logika filozofii*. Poznań 1990, s. 8.

⁵ M. Szyszkowska: *Filozofia w Europie...*, s. 167.

⁶ A. Przyłębski: *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*. Poznań 1993, s. 27.

⁷ Andrzej Przyłębski mówi o trzech fazach neokantyzmu (zobacz przypis 25).

ści filozofii królewieckiego myśliciela i jej rozwinięcia w kierunku innym, niż dokonali tego neokantyści. W tym sensie jest to przezwyciężenie neokantyzmu, a nie jego rozwinięcie i winno raczej nosić nazwę postneokantyzmu. Tu jednak rodzą się problemy natury merytorycznej. Już bowiem w filozofii polskiej natrafiamy na próbę odczytania nowego neokantyzmu (i transcendentalizmu) jako hermeneutyki. Probę taką — odwołując się do tradycji Heidelbergu i myśli Hansa-Georga Gadamera — podejmuje Marek Szulakiewicz⁸. Tymczasem wydaje się, że to, co najistotniejsze i najciekawsze w neokantyzmie, znajduje kontynuację w pracach filozofów w pewnym sensie zainspirowanych przez fenomenologię, jak Martin Heidegger, Nicolai Hartmann⁹ czy Karl Jaspers. Każdy z nich bowiem w osobiwy sposób dokonuje przejścia od neokantyzmu do ontologii. Píše o tym również Przyłębski, zwracając uwagę na dwie fazy poglądów Heinricha Rickerta, które nazywa aksjologicznym i ontologicznym: „Za Heideggerem i Hartmannem, także Rickert podkreśla teraz, że filozofia jest tożsama z ontologią, do której sprowadzić się da także wszelkie kwestie aksjologiczne (tak uprzednio eksponowane). Podstawowym pojęciem filozofii staje się dla Rickerta pojęcie bytu.”¹⁰ Warto dodać, że z kolei Maria Szyszkowska nie tyle sytuuje Laskę i Hartmanna w fenomenologii, ile podkreśla związek tych dwóch nurtów: „Neokantyzm nie był przy tym absolutnie wrogi fenomenologii i związek obu tych kierunków występuje u Laski i Hartmanna.”¹¹ Natomiast próby wskazania na aktualność problematyki podejmowanej przez myśliciela z Królewca podejmują między innymi Julius Ebbinghaus¹², Gerd Wolandt, Hans-Michael Baumgartner. Osobliwe miejsce zajmuje wśród nich Julius Ebbinghaus, o którym Stephan Nachtsheim napisze, że w jego filozofii dokonuje się ponowne odkrycie oryginalnej myśli Kanta, często w drodze krytyki neokantowskich zafalszowań¹³. Z kolei

⁸ M. Szulakiewicz: *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*. Rzeszów 1998.

⁹ Nie zgadza się z tym Andrzej Przyłębski, który stwierdza: „Niektórzy neokantyści, tacy jak N. Hartmann czy M. Heidegger, przeszli do ruchu fenomenologicznego.” Dodaje, że niektórzy również Emila Laskę zaliczają do tego kręgu. Idem: *Emila Laska logika filozofii...*, s. 10. Gwoli sprawiedliwości dodać należy, że Przyłębski nie jest w swym osądzie Hartmanna i Heideggera odosobniony. Co więcej poglądy Przyłębskiego podlegają ewolucji i już w następnej rozprawie inaczej widzi stosunek zależności między filozofią Laski i Heideggera. Zob. Idem: *W poszukiwaniu królestwa filozofii...*, rozdział 7 i 11.

¹⁰ A. Przyłębski: *Emila Laska logika filozofii...*, s. 21.

¹¹ M. Szyszkowska: *Neokantyzm...*, s. 29. O związkach neokantyzmu i fenomenologii będzie jeszcze mowa.

¹² Zob. zwłaszcza J. Ebbinghaus: *Kant und das 20. Jahrhundert*. „Studium Generale” 1954, 7. Nr., s. 513—524. Stanowisko, jakie prezentuje Ebbinghaus, z pewnością można zakwalifikować nie tylko jako całkowitą krytykę neokantyzmu, ale również filozofii Heideggera i Hartmanna.

¹³ „Bei Julius Ebbinghaus etwa vollzog sich die Wiederentdeckung originärer Kantischer Theoreme oftmals durch eine Kritik neukantianischer Verfälschungen hindurch.” S. Nachtsheim: *Emil Lasks Grundlehre*. Tübingen 1992, s. 2.

Hans-Ludwig Ollig mówi jeszcze o neoneokantyzmie i zalicza do niego takich myślicieli, jak Wolfgang Cramer, Hans Wagner i Rudolf Zocher¹⁴.

Sytuację, w jakiej narodził się neokantyzm, niezwykle trafnie charakteryzuje Janina Kiersnowska-Suchorzewska. Przytoczmy dłuższy fragment pochodzący z jej artykułu poświęconego neokantyzmowi. A trzeba zaznaczyć, że był to zasadniczo jeden z pierwszych tekstów poświęconych neokantyzmowi, jaki ukazał się w języku polskim¹⁵. Oto zapowiadany fragment: „W dziejach filozofii wielkie zestroje myśli ulegają z konieczności rozwojowej wtórnemu rozpadowi. Uległa mu np. orientacyjna dla Sokratesa konstelacja nierozzerwalnych w jego przekonaniu ideałów: wiedzy, cnoty i szczęścia, gdy trychotomicznie rozbita została przez pól sokratyczne szkoły, z których każda jednym tylko z tych ideałów się zadowoliła; uległa takiejże fragmentaryzacji wielka synteza Kanta. Scheda po nim, dostawszy się jego licznym spadkobiercom, została ponownie rozdrobniona: każdy otrzymał, a właściwie wziął sobie część — i traktuje *pars pro toto*. Stąd rozbieżność interpretacyjna u neokantystów. Zależnie od tego, gdzie upatrywać punktu ciężkości w systemie Kanta i jego problematyce, możemy u neokantystów rozróżniać minimalnie, jak wiemy, 7 kierunków: 1) kierunek fizjologiczny (Helmholtz, Lange), 2) krytycyzm psychologiczny (Fries, Nelson), 3) kierunek metafizyczny (Liebmann, Paulsen, Volkelt, M. Wundt), 4) krytycyzm relatywistyczny (Simmel), 5) kierunek realistyczny (krytyczny realizm) (Riehl, Hönigswald, Külpe), 6) kierunek logistyczny — szkoła marburska (Cohen, Natorp, Cassirer, N. Hartmann, Görland, Buchenau itd.), 7) krytycyzm teoretyczno-aksjologiczny — szkoła badeńska: (Windelband, Rickert, Münsterberg, Bauch).”¹⁶ Z perspektywy interesującego nas problemu brak w tej klasyfikacji jednego z najwybitniejszych reprezentantów szkoły badeńskiej, a mianowicie Emila Laska (1875—1915).

Beata Trochimska-Kubacka potwierdza, że klasyfikacja, jaką proponuje Kiersnowska-Suchorzewska jest najbardziej trafna, jedynie w ramach krytycyzmu relatywistycznego dodaje — oprócz Georga Simmela (1858—1918) — Gustawa Radbrucha (1878—1949). Jednocześnie podkreśla, iż od tego

¹⁴ Zob. H.-L. Ollig: *Der Neukantianismus*. Stuttgart 1979, s. 4, 94—110.

¹⁵ Pierwszą poważną rozprawą napisaną przez Polaka, jednak nie w języku polskim, a dodatkowo poświęconą jedynie szkole marburskiej, była rozprawa doktorska ks. Piotra Chojnackiego pod tytułem *Die Ethik Kants und die Ethik des Sozialismus*. Freiburg—Paderborn—Paris 1924. Tłumaczenie polskie (*Etyka Kanta i etyka socjalizmu*) Czesława Tarnogórskiego ukazało się w: P. Chojnacki: *Wybór pism*. Przyg. M. Szyszkowska, Cz. Tarnogórski. Warszawa 1987, s. 230—321.

¹⁶ W przypisie autorka podaje źródło — F. Überweg: *Geschichte der Philosophie*. 4. Bd., s. 364 — i dodaje: „Ta klasyfikacja [Traugotta Konstantina — A. J. N.] Österreicha nie jest wyczerpującą.” J. Kiersnowska-Suchorzewska: *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów*. „Przegląd Filozoficzny 1937, nr 40, s. 367.

podziału odbiega klasyfikacja, jakiej dokonuje Szyszkowska¹⁷, która nie wyodrębnia nurtu metafizycznego, a Friedricha Paulsena (1846—1908), Ottona Liebmann'a oraz Johannesa Volkelta (1848—1930) zalicza do nurtu realistycznego, natomiast — jako dodatkowy — wyróżnia nurt eklektyczny i zalicza do niego Brunona Bauch'a (1877—1942)¹⁸.

Maria Szyszkowska pisze wprost: „O tym, że przedsięwzięcie [chodzi o powrót do Kanta — A. J. N.] nie było łatwe, świadczy fakt, że w okresie tym powstało — co należałoby ustalić mimo rozbieżnych ocen — nie mniej niż sześć typów interpretacji.”¹⁹ I wyróżnia następujące kierunki:

- a) logiczno-metodyczny (szkoła marburska),
- b) psychologiczno-fizjologiczny (H. Helmholtz i F. A. Lange, H. Vaihinger),
- c) realistyczny (O. Liebmann, J. Volkelt, F. Paulsen),
- d) psychologiczny (H. Cornelius, L. Nelson),
- e) aksjologiczny (szkoła badeńska),
- f) relatywistyczny (G. Simmel i G. Radbruch).

Niezależnie od nich wyróżnia Szyszkowska jeszcze nurt eklektyczny, do którego zalicza Brunona Bauch'a, który „usiłował dokonać syntezy szkoły marburskiej i szkoły badeńskiej”²⁰. Sprawa nie jest wszakże tak prosta, gdyż myślenie eklektyczne przenika obie szkoły — badeńską i marburską, tak iż można w odniesieniu do nich mówić o rozlicznych zależnościach. Za przykład myśliciela, w którego filozofii przenikają się wątki obydwu szkół neokantowskich, niech posłuży Heidegger. Po pierwsze, jest uczniem badeńczyków i w duchu szkoły badeńskiej powstają jego pierwsze dzieła. Po drugie, spotyka na swojej drodze życiowej Husserla i w rezultacie przejmuje pewne elementy filozofii fenomenologicznej. Po trzecie wreszcie, w latach 1923—1928 pracuje w Marburgu, gdzie przez dwa lata pozostaje w ścisłym kontakcie z Hartmannem. Hartmann z kolei w swej koncepcji filozofii w dużej mierze uzależniony jest od Windelbanda. Trzeba jednak dodać, że w podziale, jakiego dokonuje Szyszkowska, nie ma miejsca dla Aloisa Riehla (1844—1924), którego Kiersnowska-Suchorzewska zalicza do kierunku realistycznego. Szyszkowska charakteryzuje stan ówczesnej filozofii w sposób następujący: „Przez długie lata dominowały szkoły badeńska i marburska. Natomiast w pierwszym dziesiętku lat XX wieku wzrosło znaczenie tendencji realistycznych. Można uznać pracę Riehla *Der philosophische Kritizismus* za dzieło inicjujące właśnie ten zwrot.”²¹ Gwoli sprawiedliwości dodać jednak należy, że sprzeciwia się w tym wypadku

¹⁷ Zob. M. Szyszkowska: *Neokantyzm...*, s. 22—28; także Eadem: *Filozofia w Europie...*, s. 167—171.

¹⁸ B. Trochimska-Kubacka: *Neokantyzm*. Wrocław 1997, s. 10—11.

¹⁹ M. Szyszkowska: *Neokantyzm...*, s. 23.

²⁰ Ibidem, s. 28.

²¹ Ibidem.

Tatarkiewiczowi, który zalicza Riehla do pozytywistów²². Wyróżnieniu nurtu eklektycznego i zaliczeniu do niego Baucha sprzeciwia się również Włodzimierz Gromiec²³, który — zdaje się, słusznie — nie może się pogodzić z faktem, że próba wielostronnej interpretacji kantyzmu ma nosić nazwę eklektyzmu.

Andrzej Przyłębski potwierdza, iż najobszerniejsza jest klasyfikacja dokonana przez Marię Szyszkowską w tym sensie, że „obejmuje prawdopodobnie wszystkie te odmiany neokantyzmu, które pojawiły się w okresie 1860—1915, a więc w czasie, gdy zdominował on życie akademickie”²⁴. Sam jednakże twierdzi, iż można — przyjąwszy za kryterium rozwój szeroko rozumianego neokantyzmu — wyróżnić trzy jego okresy. Pierwszy — to okres zastosowania odkrytych przez fizjologów twierdzeń do sformułowania teorii poznania (neokantyzm fizjologiczny). Okres drugi przypada — jego zdaniem — na lata 1870—1890 i wiąże się z zainteresowaniem całokształtem dorobku Kanta, a nie fragmentami jego teorii. Okres trzeci zaś wiąże się z budowaniem systemów filozoficznych przy pełnej świadomości różnic dzielących neokantystów. Przyłębski twierdzi, że w trzecim okresie wyodrębnia się szkoła marburska, szkoła badeńska i nurt realistyczny Aloisa Riehla²⁵. Do okresu drugiego Przyłębski zalicza Hermanna Cohena, w gruncie rzeczy twórcę szkoły marburskiej. Fakt ten znajduje usprawiedliwienie, pod warunkiem że uwzględni się ewolucję poglądów samego Cohena. Dla późniejszej bowiem fazy charakterystyczne jest budowanie systemu filozofii opartego na niektórych wątkach myśli Kanta.

Ogrom kierunków, możliwych interpretacji myśli Kanta, z jakim mamy do czynienia w wypadku neokantyzmu, powoduje trudności w ustaleniu tego, co wspólne, i tego, co dzieli wszystkich, którzy w jakimś stopniu nawiązywali do myśliciela z Królewca²⁶. Samo zatem wyróżnienie neokantyzmu nie jest ewenementem, lecz wymaga dopiero dalszych precyzacji. Historia dowiodła, że spośród wszystkich nurtów, które można wyróżnić w neokantyzmie, na szczególną uwagę zasługują dwa: szkoła badeńska i szkoła marburska. W tym duchu pisze o neokantyzmie Jan Legowicz, który stwierdza: „[...] rozpoczęto szeroko zakrojone studia nad filozofią Kanta, prowadzone w różnych ośrodkach. Najważniejsze z nich są dwa, znane pod nazwą szkoły marburskiej i szkoły badeńskiej.”²⁷ W podobnym duchu wypowiada się Konstanty Ba-

²² Ibidem, s. 19.

²³ Zob. W. Gromiec: *Immanuel Kant: Historiozofia i myśl polityczna a schematy interpretacyjne*. W: *Dziedzictwo Kanta. Materiały z sesji Kantowskiej*. Red. J. Garewicz. Warszawa 1976, s. 90, przypis.

²⁴ A. Przyłębski: *Emila Laska logika filozofii...*, s. 9.

²⁵ Por. ibidem, s. 9—10.

²⁶ Zwraca na to uwagę Wolfgang Stegmüller, który w filozofii współczesnej widzi trojaką reakcję na Kanta (zob. rozdział *Rozumienie metafizyki w nurcie filozofii Kantowskiej i neokantowskiej*).

²⁷ J. Legowicz: *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*. Warszawa 1980, s. 397.

kradze²⁸, który podkreślając możliwość różnych interpretacji neokantyzmu, redukuje go do czterech kierunków (spośród których za najważniejsze i godne szczegółowego omówienia uznaje dwa ostatnie):

- a) fizjologicznego,
- b) realistycznego,
- c) transcendentarno-logicznego (szkoły marburskiej),
- d) transcendentarno-psychologicznego (szkoły badeńskiej)²⁹.

Szkoła badeńska

Szkoła badeńska ma przynajmniej kilka nazw i związana jest z trzema uniwersytetami, a mianowicie z uniwersytetem w Heidelbergu, we Fryburgu Bryzgowijskim (Freiburg im Breisgau) oraz w Strassburgu. Dlatego też, ze względu na kryteria geograficzne, nosi nazwę szkoły badeńskiej (wszystkie trzy bowiem uniwersytety leżały na terenach ówczesnej Badenii, dopiero po 1918 roku Strassburg wrócił do Francji) bądź szkoły południowo-zachodnioniemieckiej (Badische oder Südwestdeutsche Schule), skrótowo zwaną szkołą południowoniemiecką. Zasadniczo jednak szkoła związana jest z Uniwersytetem w Heidelbergu, gdzie od roku 1862 wykładał filozofię Eduard Zeller. Jego następcą został Kuno Fischer. Obaj jednak byli nie tyle filozofami, ile historykami filozofii cechującymi się silną inspiracją heglowską.

Początek samej szkoły związany jest jednak z osobą Wilhelma Windelbanda (1848—1915)³⁰, który wykładał filozofię kolejno w Zurüchu, we Fryburgu Bryzgowijskim (od 1877 roku), w Strassburgu (1882) — jako następca Ottona Liebmann — oraz w Heidelbergu (od roku 1903). Windelband doktoryzował się na podstawie pracy *Die Lehre vom Zufall (Nauka o przypadku, 1870)*, habilitował zaś w roku 1873, przedstawiając w Lipsku rozprawę *Über die Gewißheit der Erkenntnis (O pewności poznania)*. W Heidelbergu wykładał Windelband oprócz Kuna Fischera, a po jego śmierci w 1907 roku objął po nim katedrę i wykładał w niej do śmierci. Uczniami Windelbanda z tego

²⁸ Zob. K. Bakradze: *Z dziejów filozofii współczesnej*. Tłum. H. Zelnikowa. Warszawa 1964, s. 151.

²⁹ Na marginesie warto dodać, że nazywanie szkoły badeńskiej kierunkiem psychologicznym jest nieporozumieniem. Rację ma bowiem A. Przyłębski, kiedy pisze: „Rickert łączy się z Husserlem, marburczykami, Fregem w stanowczym antypsychologizmie [...]” Idem: *Emila Laska logika filozofii...*, s. 19.

³⁰ Szerzej na temat Windelbanda zob. A. Przyłębski: *W poszukiwaniu królestwa filozofii...*, s. 11—37.

okresu byli między innymi Emil Lask, Bruno Bauch i Helmuth Plessner (1892—1985).

Kolejnym filozofem uchodzącym za przedstawiciela neokantyzmu badeńskiego jest, urodzony w Gdańsku, Heinrich Rickert (1863—1936). Doktoryzował się w roku 1888 na podstawie rozprawy *Zur Lehre von der Definition* (*Nauka o definicji*), a habilitował się we Fryburgu w roku 1891, przedstawiając pracę *Der Gegenstand der Erkenntnis* (*Przedmiot poznania*)³¹. Od roku 1896 pracował we Fryburgu jako następca Aloisa Riehla, natomiast od roku 1916 — w Heidelbergu jako następca Windelbanda³².

Kolejnym i być może najwybitniejszym reprezentantem szkoły badeńskiej jest, pochodzący z Wadowic, Emil Lask (1875—1915), który studiował trzy lata we Fryburgu, następnie przeniósł się do Strassburga i tam poznał Windelbanda. Powrócił jednak do Fryburga, gdzie w roku 1902 doktoryzował się u Rickerta na podstawie rozprawy *Fichtes Idealismus und Geschichte* (*Idealizm Fichtego a historia*). Habilitował się w Heidelbergu w roku 1905 u Windelbanda na podstawie rozprawy *Rechtsphilosophie* (*Filozofia prawa*). W tym samym czasie rozpoczął pracę w Heidelbergu, jednakże wybuch pierwszej wojny światowej skłonił go do zgłoszenia się na front. Zginął w Galicji, w miejscowości Dolina, nie opodal rzeki San³³.

Oprócz trzech najwybitniejszych przedstawicieli neokantyzmu badeńskiego (Windelbanda, Rickerta i Laska) należy jeszcze wymienić kilku pomniejszych. Pierwszym z nich jest uczeń Rickerta Bruno Bauch (1877—1942), autor dzieła *Immanuel Kant* (1917), przedstawiającego rozumienie myśliciela z Królewca w ujęciu szkoły badeńskiej. Szyszkowska klasyfikuje Bauchę jako eklektyka i nie zalicza do szkoły badeńskiej. Zarzut ten jest o tyle niezrozumiały, że neokantyzm cechuje się — o czym będzie jeszcze mowa — wszechstronnym przenikaniem się filozoficznych idei. Eklektykami są, co wręcz należy postrzegać jako zaletę ich myśli, przede wszystkim Emil Lask (w szkole badeńskiej) i Nicolai Hartmann (w szkole marburskiej). Eklektyzm stanowi również dosyć istotny element filozofii Martina Heideggera³⁴. Kolejnym

³¹ Jest to rozprawa osobiwa. Pierwsze wydanie z roku 1892 nosi podtytuł *Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz* i liczy 91 stron. Wydanie trzecie zostało radykalnie rozbudowane. Od tej pory dzieło nosi podtytuł *Einführung in die Transzendentalphilosophie* i w wydaniu szóstym (Tübingen 1928) liczy już 460 stron.

³² Beata Trochimska-Kubacka podaje, że Rickert przybył do Heidelbergu już w roku 1915 i działał tam do roku 1931. Zob. Eadem: *Neokantyzm...*, s. 37, przypis.

³³ Szerzej zob. A. Przyłębski: *Emila Laska logika filozofii...*, s. 22—25.

³⁴ Marginalnym (w kontekście niniejszej rozprawy, choć dla samej filozofii niezwykle istotnym) jest pytanie, w jakim stopniu filozofia może nie być eklektyczna. Innymi słowy: Czy istnieje filozofia, o której bez wahania można powiedzieć, że nie jest eklektyczna? W kontekście historycznym bowiem każda filozofia jawi się — przynajmniej w punkcie wyjścia — jako swego rodzaju eklektyzm, tzn. połączenie pewnych żywych w danym okresie problemów, i próba od-

jest Jonas Cohn (1869—1947), autor takich rozpraw, jak *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens. Untersuchungen über die Grundfragen der Logik* (Założenia i cele poznania. Badania dotyczące podstawowych pytań logiki, 1908) oraz *Wirklichkeit als Aufgabe* (Rzeczywistość jako zadanie, 1940). Jeszcze inni przedstawiciele neokantyzmu badeńskiego to: Hugo Münsterberg (1863—1916), Johannes Rehmke (1848—1930) oraz Max Weber (1864—1921).

Trzeba jeszcze podkreślić fakt niezaprzeczalnego związku ze szkołą badeńską dwóch wybitnych myślicieli, których wprawdzie zwyczajowo do neokantyzmu badeńskiego się nie zalicza, ale którzy tworzą w atmosferze tej szkoły³⁵. Pierwszym z nich jest uczeń Heinricha Rickerta i Emila Laska — Martin Heidegger (1889—1976). Drugim natomiast — filozof, który wprawdzie w Heidelbergu pracował dosyć długo (gdyż od roku 1921 do roku 1937, kiedy to został przez nazistów pozbawiony katedry i relegowany z uczelni), ale też długo nie mógł zyskać uznania Rickerta. Mowa o Karlu Jaspersie (1883—1969), który w roku 1913 habilitował się u Windelbanda z psychologii, a później zajął się filozofią. Podstawą habilitacji była rozprawa *Allgemeine Psychopatologie* (*Psychopatologia ogólna*). Z jego współpracy z Rickertem, trwającej od roku 1916 do 1936, wynikało sporo śmiesznych sytuacji, Rickert bowiem długo uważał Jaspersa za psychologa, a nie filozofa. Sam Jaspers pisze o tym tak: „Outsiderem pozostałem i wtedy, gdy miałem już katedrę. Rickert oraz inni docenci filozofii rozpowiadali, że jestem tylko pozbawionym talentu romantykiem, mętnym i zarozumiałym. [...] Ale mimo wszystko miał Rickert jakąś suwerenność, wyróżniającą go spośród klanu. A także poczucie humoru. Podczas moich ostatnich odwiedzin, tuż przed nieoczekiwaną, nagłą śmiercią, czytał mojego *Nietzsche*go, który właśnie się ukazał. »Dziękuję panu« — powiedział. »Uważam, że to znakomita książka. Bez obrazu, panie Jaspers, to książka naukowa.«”³⁶ Jaspers pozostał na uniwersytecie w Heidelbergu niewiele dłużej niż zmarły w 1936 roku Rickert, a w 1948 roku opuścił Heidelberg i Niemcy w geście politycznego protestu. Z pewnością jednak czas spędzony w Heidelbergu uznać należy za poświęcony studiom nad filozofią szkoły badeńskiej i, co ważniejsze, samego Kanta. Owocem tych studiów była praca *Von der*

powiedzi na nie. Tak rozumiany eklektyzm wynika z polemicznego charakteru filozofii. Inną sprawą jest fakt istnienia niezaprzeczalnej różnicy między eklektyzmem w jego pierwotnym znaczeniu (przeciwstawionego synkretyzmowi) a eklektyzmem w znaczeniu np. Leibniza. W drugim znaczeniu należy też uwzględnić inspirację filozoficzną bądź też tylko syntezę poglądów. Kwestia tych różnic wymaga jednak odrębnego studium.

³⁵ Problem, jaki się tu pojawia, wiąże się ściśle ze wspomnianym eklektyzmem. Polega on na tym, że nie chodzi tylko o pewne popularne opinie, ale przede wszystkim o nieuwzględnianie pewnych inspiracji, które w znaczącym stopniu wpłynęły na myśl danego filozofa, a tym samym pozwalają lepiej ją zrozumieć.

³⁶ K. Jaspers: *Autobiografia filozoficzna*. Tłum. S. Tyrowicz. Toruń 1993, s. 39.

Wahrheit (1947), utrzymana w duchu filozofii Kanta. Dlatego właśnie w wypadku Jaspersa można, wręcz należy mówić o powrocie do myślenia Kantowskiego, dokonującym się wbrew tradycji szkoły badeńskiej.

Szkoła marburska

Szkoła marburska, w odróżnieniu od szkoły badeńskiej, związana była tylko z jednym uniwersytetem, a mianowicie z uniwersytetem w Marburgu (Marburg an der Lahn) w Hesji. I to właśnie Marburg był tym miasteczkiem, do którego na początku dwudziestego wieku zjeżdżali studenci filozofii z całej Europy. Prekursorem — jak słusznie zauważa Szyszkowska — był Friedrich Albert Lange (1828—1875)³⁷, który w roku 1872 został mianowany profesorem w Marburgu, autor słynnej rozprawy *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*³⁸.

U Langego w Marburgu habilitował się w roku 1873 Hermann Cohen (1842—1918), myśliciel uchodzący za rzeczywistego twórcę szkoły, który w 1876 został następcą autora dzieła *Historia filozofii materialistycznej i jej znaczenie dla teraźniejszości* na katedrze filozofii i sprawował tę funkcję do roku 1912. Wówczas udał się do Berlina, gdzie zmarł po sześciu latach. Cohen wydał najpierw dzieła poświęcone myślicielowi z Królewca, opracowując trzy — jego zdaniem podstawowe — działy filozofii: *Kants Theorie der Erfahrung* (1871, wydanie drugie z roku 1885 było znacznie zmienione), *Kants Begründung der Ethik* (1877) oraz *Kants Begründung der Ästhetik* (1885). W drugiej fazie swojego filozoficznego rozwoju każdy z tych działów opracował na nowo i opublikował: *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), *Ethik des reinen Willens* (1904) oraz *Ästhetik des reinen Gefühls* (1912).

Kolejnym marburczykiem był Paul Natorp (1854—1924), który habilitował się u Cohena w roku 1881 na podstawie rozprawy *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Geschichte des Kritizismus (Teoria poznania Kartezjusza. Studium z historii krytycyzmu)*. Książka ukazała się drukiem w następnym roku. Od 1885 został profesorem nadzwyczajnym, natomiast samodzielną katedrę otrzymał w roku 1893. Jest autorem takich rozpraw jak: *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* (1903), *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (1910), *Die Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme* (1911) oraz *Allgemeine Psychologie* (1912). Natorp odgrywał w Mar-

³⁷ M. Szyszkowska: *Neokantyzm...*, s. 63.

³⁸ Tłumaczenie polskie: *Historia filozofii materialistycznej i jej znaczenie dla teraźniejszości*. Tłum. A. Świętochowski, F. Jezierski. Warszawa 1881.

burgu rolę specyficzną. Prowadził drugą katedrę filozofii, a jednak panowała tam jedna filozofia. Władysław Tatarkiewicz pisze o tym następująco: „Punktem wyjścia profesorów marburskich była filozofia Kanta, tak iż z początku stanowisko ich nazywano marburskim kantyzmem. Wszakże w latach, gdy u nich studiowałem, zostały tylko pewne tezy Kanta, całość ich doktryny była odrębnym systemem. To, że obaj byli całkowicie zgodni, cementowało ich poglądy. Studiując w Marburgu, łatwo było o złudzenie, że istnieje jedna tylko filozofia, a w każdym razie jedna tylko prawdziwa, ta marburska. To, co się poza nią w Niemczech i w całym świecie działo, profesorowie uważali za błąd i nie interesowali się tym.”³⁹ Na marginesie warto podkreślić, że przekonanie Tatarkiewicza dotyczące całkowitej zgodności Cohena i Natorpa nie do końca jest słuszne. Podkreśla to Holzhey, który wskazuje na spór między Cohenem a Rudolfem Stammlerem dotyczący relacji prawa i moralności. W sporze tym Natorp zajął stanowisko pośrednie⁴⁰.

Uczniem obydwu marburczyków był, urodzony we Wrocławiu, Ernst Cassirer (1874—1945), który doktoryzował się w Marburgu w roku 1899 (na podstawie nie opublikowanej rozprawy pod tytułem *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*), habilitował się natomiast w Berlinie w siedem lat później. W latach 1919—1933 był Cassirer profesorem na Uniwersytecie w Hamburgu. Zmuszony do emigracji, uczył w Oxfordzie, następnie w Göteborgu (1935—1941), a później w Columbia University w Nowym Jorku. Cassirer jest autorem wielu znaczących rozpraw, spośród których najważniejsze to: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910), *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (cztery tomy, które ukazywały się kolejno w latach 1906, 1907, 1920 i 1950), *Kants Leben und Lehre* (1918), *Die Philosophie der symbolischen Formen* (trzy tomy, 1923—1929), *Die Philosophie der Aufklärung* (1932). Już w Stanach Zjednoczonych napisał Cassirer skrót dzieła *Die Philosophie der symbolischen Formen* (*Filozofia form symbolicznych*), który zatytułował *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*⁴¹ (1944). O książce tej powiedziano, że jest ostatnim dokumentem szkoły marburskiej.

³⁹ W. Tatarkiewicz: *Przedmowa*. W: Idem: *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*. Tłum. I. Dąbbska. Warszawa 1978, s. 9.

⁴⁰ Inna sprawa, że różnice między Cohenem a Natorpem zaczęły się wyrażać dopiero po przejściu Cohena na emeryturę, co nastąpiło w 1912 roku. Natorp zabrał głos w tej sprawie w roku 1913. Zob. H. Holzhey: *Cohen und Natorp*. I. Bd.: *Ursprung und Einheit. Die Geschichte der „Marburger Schule“ als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*. Basel—Stuttgart 1986, s. 48.

⁴¹ Tłumaczenie polskie. *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Tłum. A. Staniewska. Warszawa 1971. Książka ukazała się także w języku niemieckim w roku 1960, pod tytułem *Was ist der Mensch?*

Do szkoły marburskiej zalicza się także teoretyków prawa Hansa Kelsena (1897—1973) i Rudolfa Stammlera (1856—1938), Karla Vorländera (1860—1928). Ponadto studiowali w Marburgu między innymi Heinz Heimsoeth (1886—1975), autor rozprawy *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik*, Władysław Tatarkiewicz (1886—1980), Jose Ortega y Gasset (1883—1955) oraz Borys Pasternak (1890—1960).

Tak jak w wypadku szkoły badeńskiej mamy do czynienia z przypadkiem Heideggera i Jaspersa, tak też w przypadku szkoły marburskiej filozofem, który zasługuje na szczególną uwagę, jest Nicolai Hartmann (1882—1950). Tak bowiem, jak w odniesieniu do Heideggera i Jaspersa pomija się milczeniem związki ze szkołą badeńską, to w wypadku Hartmanna zwyczajowo powiada się — analizując ruch fenomenologiczny — iż osobne miejsce zajmuje właśnie Hartmann, twórca krytycznej ontologii⁴². Nasuwa się bowiem wiele pytań i wątpliwości o stosunek Hartmanna do filozofii Cohena i Natorpa, o to, czy zdradził naukę swoich mistrzów przejęty ideami fenomenologii, czy też pozostał jej do końca wierny. Rozstrzygnięcie tych wątpliwości nie może być jednak tematem niniejszego opracowania, gdyż wymagają one odrębnego studium. Kwestia ta z pewnością nie jest jednoznaczna. Z jednej bowiem strony, w roku 1921 wydaje Hartmann książkę, której sam tytuł jest wyzwaniem wobec szkoły marburskiej, ponieważ mówi o metafizyce poznania, podczas gdy marburczycy nie uznawali żadnej metafizyki⁴³. Z drugiej natomiast — niejednokrotnie podąża tropem szkoły marburskiej.

⁴² Pozytywnych wyjątków jest tutaj niewiele, np. Manfred Brelage, Werner Flach, Herbert Schnädelbach czy Zbigniew Zwoliński.

⁴³ Zob. rozdział *Metafizyka doświadczenia*.

Rozdział siódmy

Neokantyzm w perspektywie problemowej

Trudności z historycznym określeniem neokantyzmu rzutują na merytoryczną ocenę tej filozofii. Maria Szyszkowska mówi o tym, że wspólną sferą zainteresowań neokantyzmu jest problematyka teoriopoznawcza: „Kryteria klasyfikacyjne, które by objąć mogły wszystkich neokantystów, dotyczą jedynie dziedziny gnoseologicznej.”¹ Ograniczenie to znajduje swoje uzasadnienie w historycznych źródłach neokantyzmu, gdyż zasadniczo powrót do filozofii Kanta nie wiązał się, przynajmniej w wypadku omawianych szkół, z próbą wiernego odczytania myśli filozofa z Królewca. Chodziło w neokantyzmie o coś zupełnie nowego, a mianowicie o uzasadnienie nauk, co pozostawało w bezpośrednim związku z sytuacją historyczną, w jakiej się rozwijał. Neokantyzm od Kanta oddziela idealizm niemiecki, zaznacza się bardzo mocne oddziaływanie Wilhelma Diltheya, a także pozytywizmu. Stąd sytuacja historyczna, w jakiej pojawił się neokantyzm (zwłaszcza badeński i marburski), jest zasadniczo odmienna od tej, w jakiej żył sam Kant. Beata Trochimska-Kubacka pisze z kolei tak: „O rozbieżnościach w ramach neokantyzmu może świadczyć fakt, iż E. Cassirerowi udało się wyodrębnić tylko jedną cechę wspólną neokantystom, mianowicie postulat metodyczny dotyczący możliwości uprawiania filozofii jako nauki, określenia jej przedmiotu i zadań.”² Ukazuje to, z jednej strony, pewną jednomysłność, z drugiej — natomiast trudności z jej wskazaniem. Tym, co łączy neokantystów, jest wspólna problematyka i rozumienie transcendentalizmu w kontekście metody transcendentalnej. Rozbieżności ujawniają się w próbach jej zastosowania.

¹ M. Szyszkowska: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa o zmiennej treści*. Warszawa 1970, s. 29. W innym miejscu autorka pisze: „Neokantyzm wysunął na pierwszy plan zagadnienie poznania, sprowadził filozofię do gnoseologii i stanął w opozycji do wszelkich kierunków filozoficznych.” Ibidem, s. 47.

² B. Trochimska-Kubacka: *Neokantyzm*. Wrocław 1997, s. 8—9.

Nieco inaczej jednak zjawisko filozoficzne, jakim jest neokantyzm, ujmuje Helmut Holzhey, któremu udaje się znaleźć w neokantyzmie podstawę jednomyślności i zgodności. Stwierdza on: „Zasadniczo postawa neokantyzmu — mimo wyraźnych różnic szkół — jest w tym dyskursie czasu jednoznaczna: Zorientowany na podstawowe problemy naukowe, uprawia racjonalne ugruntowanie kultury w zdecydowanym odrzuceniu filozofii życia wszelkich odmian.”³ Holzhey jest zatem przekonany, że neokantyzm można bardzo wyraźnie scharakteryzować w kontekście historycznym w odniesieniu do tych filozofii, z którymi polemizował i rywalizował. Nie można bowiem zapominać o fakcie, iż neokantyzm, rozwijając się, w polemice z filozofią życia rywalizuje z fenomenologią. Związki neokantyzmu z fenomenologią — to kolejny problem, który wymaga osobnej pracy, zwłaszcza że uproszczeniem — a zarazem zafałszowaniem — stanu faktycznego jest mówienie o przeciwieństwie neokantyzmu i fenomenologii⁴. O związku Husserla z Paulem Natorpem oraz Heinrichem Rickertem bardzo dużo pisze Iso Kern w rozprawie poświęconej Kantowi i Husserlowi⁵.

Próbując najbardziej ogólnie scharakteryzować neokantyzm, można z pewnością podać dwie jego cechy, które wyraźnie odróżniają go od filozofii Kanta. Są nimi — po pierwsze — fakt, że neokantyzm jest filozofią systemową (w przeciwieństwie do filozofii systematycznej Kanta) oraz — po drugie — to, że w odróżnieniu od krytycyzmu Kanta jest to neokrytycyzm. „Neokantyzm” nazywa się „neokrytycyzmem” ze względu na fakt, iż różni się on od tego, co nazywamy Kantowskim krytycyzmem. Powszechnie stosowana terminologia („krytycyzm” — „neokrytycyzm”) ma tutaj wskazywać właśnie na istnienie różnic w ujęciu problematyki. Pierwsza kwestia, tzn. fakt, iż neokantyzm jest filozofią systemową, komplikuje się przez fakt, że początkowo sam Hartmann mówi o filozofii systemowej i systematycznej w duchu szkoły marburskiej, jak czyni to w tekście z roku 1912⁶. Jednakże z biegiem czasu rozumienie to ulega pewnej ewolucji i Hartmann podkreśla wyraźne przeciwień-

³ „Grundsätzlich ist die Stellung des Neukantianismus — trotz signifikanter Schuldifferenzen — in diesen Diskursen der Zeit eindeutig: Orientiert an wissenschaftlichen Grundlagenproblemen, betreibt er die rationale Begründung der Kultur in dezidiertem Ablehnung von Lebensphilosophien aller Couleurs.” H. Holzhey: *Der Neukantianismus*. In: *Philosophie im 20. Jahrhundert*. 1. Bd.: *Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie*. Hrsg. von A. Hügli, P. Lübcke. Hamburg 1992, s. 21.

⁴ Podkreślają to zgodnie Werner Flach i Helmut Holzhey: *Einführung*. In: *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus*. Hrsg. von W. Flach, H. Holzhey. Hildesheim 1980, s. 10.

⁵ I. Kern: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964.

⁶ Zob. N. Hartmann: *Systematische Methode*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. 3. Bd.: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958, s. 22—60.

stwo filozofii systematycznej i systemowej — w tym samym duchu Tomasz Komendziński wprowadza rozróżnienie między systemem filozofii a systemem filozoficznym⁷. Neokantyzm jest filozofią systemową, gdyż chodzi w nim o zbudowanie systemu, natomiast Kantowi o system nie chodziło (Kant stworzył jedynie system filozofii). Neokrytycyzm wiąże się ściśle z intencją, z jaką do Kanta powrócono, i sytuacją historyczną, w jakiej powstał neokantyzm. Stanowił on bowiem reakcję na pozytywizm i psychologizm drugiej połowy dziewiętnastego wieku, mającą na celu obronę fundamentalnego postulatu filozofii, jakim jest potrzeba krytycznego zbadania podstaw filozofii. Powrót do Kanta wiąże się więc ściśle z określoną sytuacją historyczną filozofii. Kryzys filozofii w drugiej połowie dziewiętnastego wieku wymaga znalezienia racji dla niej samej. Neokantyzm (neokrytycyzm) stanowi więc próbę ugruntowania filozofii przy jednoczesnym wykazaniu jej autonomii, co jest ważne w kontekście szeroko rozumianego pozytywizmu.

Należy zatem założyć w punkcie wyjścia wszelkich prób systematyzacji neokantyzmu, iż jednoznaczne mówienie o nim jest niemożliwe, i ograniczyć się do neokantyzmu interesujących nas dwóch szkół, a mianowicie badeńskiego i marburskiej. Są to bowiem najbardziej reprezentatywne szkoły, a ponadto podejmują w sposób najbardziej dojrzały dyskusję z ówczesną filozofią. W tym kontekście godny uwagi jest fakt, że Flach i Holzhey wymieniają cztery cechy charakteryzujące neokantyzm badeński i marburski. Są to⁸:

1. Ustanowienie jako centralnego problemu filozoficznego całej problematyki teoriopoznawczej. Chodzi o teorię poznania naukowego, gdyż wszelkie poznanie naukowe jest poznaniem wzorcowym. Wraz z tym pojawia się problematyka ważności: „Filozofia tematyzuje teoretyczną ważność jako taką.”⁹ Tutaj zaznacza się właśnie potrzeba wypracowania systemu jako odniesienia wszelkich badań teoriopoznawczych.

2. „Filozofia bada zarówno warunki ważności poznania naukowego, jak i wszelkich kulturowych obiektywizacji, a nie — jak chciał tego idealizm subiektywny — same rzeczy w ich bycie.”¹⁰ Wynika stąd, że „analiza filozoficzna wprowadza ostre rozróżnienie między określeniem ważności a określeniem bytu”¹¹ — to, co różne, analiza odnosi jednak do siebie w ten sposób, że określenie bytu zostaje ugruntowane w określeniu ważności. Oznacza to,

⁷ T. Komendziński: *Znak i jego ciągłość. Semiotyka C. S. Peirce'a między precepcją i recepcją*. Toruń 1996, s. 8, przypis.

⁸ Zob. W. Flach, H. Holzhey: *Einführung...*, s. 10–14.

⁹ „Die Philosophie thematisiert die theoretische Geltung als solche.” Ibidem, s. 10. Andrzej Przyłębski tłumaczy *Geltung* jako „obowiązywanie”; zob. Idem: *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*. Poznań 1993, s. 35.

¹⁰ W. Flach, H. Holzhey: *Einführung...*, s. 11.

¹¹ Ibidem.

że „Określenie ważności wiedzy, to, co samo w nim jest wiedzą, tworzy warunek tego, że byt *qua* byt jest dostępny”¹².

Z tymi dwoma charakterystycznymi cechami neokantyzmu wiąże się ściśle metoda określana mianem transcendentalnej i transcendentalno-logicznej. Wynika stąd niezwykle ważna konsekwencja dla neokantyzmu: „Teoria poznania zbiega się z logiką poznania wówczas, gdy ważność poznania jest jedynie zagwarantowana w funkcjach myślenia.”¹³

3. Tendencja do przewyższenia psychologizmu, która wyraża się w przekonaniu, że podmiot należy ujmować w powiązaniu z teorią poznania. W tym kontekście podmiot nie może być ujmowany w połączeniu z człowiekiem bądź podmiotem empirycznym. Neokantyzmowi chodzi o czysty podmiot. „Czysty podmiot jest więc ogółem zasad ważności i przedstawia to, co »jest podstawą« ważnych wypowiedzi. Podmiot empiryczny albo człowiek jest wszystkim innym niż ten.”¹⁴ Filozofia, zgodnie z założeniem neokantyzmu, nie może więc mieć jakiegokolwiek antropologicznego fundamentu.

4. Wreszcie — jako ostatni — wymieniają filozoficzne samorozumienie (*Selbstverständnis*) i piszą: „Filozofia, która bada pytanie o ważność jako pytanie o pryncypia, jest odpowiednio analityką, analityką faktycznie istniejącego i możliwego poznania, względnie fenomenów kulturowych w ogóle.”¹⁵ Dalej zaś podkreślają, że neokantyzm „rozumie filozofię jako transcendentalno-logiczną filozofię kultury”¹⁶.

Propozycja Flacha i Holzheya nie uwzględnia jednak pewnych pułapek, których neokantyzm nie uniknął. Pierwsza wiąże się z faktem przejścia od podstawowego problemu filozofii (problemu bytu) do problemu jego poznania, co na gruncie szkoły badeńskiej znalazło wyraz w problematyce ważności (bądź obowiązywania) poznania. Tutaj jednak ujawnia się różnica między obydwooma szkołami neokantowskimi. Chociaż bowiem neokantyzm stanowi z pewnością próbę przewyższenia psychologizmu, to pułapką, w którą wpadła szkoła badeńska, jest nawiązanie do koncepcji wartości Lotzego i ugruntowanie nie tyle filozofii samej, ile całej kultury. O ile szkoła marburska utożsamia filozofię z logiką (czystym myśleniem), o tyle szkoła badeńska poszukuje ugruntowania poznania w aksjologii, uznając, że poznanie jest wartością. Drugą pułapkę stanowi przedmiot tak rozumianej filozofii. W kon-

¹² „Die Geltungsbestimmtheit des Wissens, das was das Wissen an ihm selbst ist, bildet die Bedingung dafür, daß Seiendes qua Seiendens zugänglich ist.” Ibidem.

¹³ „Erkenntnistheorie fällt mit Erkenntnislogik i. e. S. dann zusammen, wenn die Gültigkeit von Erkenntnis allein in Denkfunktionen verbürgt wird.” Ibidem.

¹⁴ „Das reine Subjekt ist also Inbegriff der Geltungsprinzipien und dargestalt das gültigen Aussagen »Zugrundeliegende«. Das empirische Subjekt oder der Mensch ist alles andere als das.” Ibidem, s. 12.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem, s. 13.

cepcjach szkół neokantowskich nie jest nim byt jako byt, lecz ludzka wiedza o bycie. Jest to konsekwencją, z jednej strony, postępującego stopniowo spadku pewności poznania filozoficznego, z drugiej — ogólnej tendencji filozofii nowożytnej, wiążącej pewność z podmiotem poznającym. Z tego też powodu, wbrew nazwie „neokantyzm”, większą rolę odgrywa tutaj myśl Fichtego, która nakazuje poszukiwać jedności bytu i myśli w zakorzenieniu wszelkiej filozofii w świadomości transcendentalnej. W tym sensie myśl Fichtego jest teorią wiedzy, a nie teorią rzeczywistości. W tym też kierunku zmierza neokantyzm obydwu szkół.

Metafizyka doświadczenia¹⁷, niezależnie od tego, którego filozofa dotyczy, zakłada historyczne uwarunkowanie danej filozofii, stan zastany (problemy, które filozofia ta uznaje za istotne — przy założeniu, że jednocześnie część problematyki uznaje za nieistotną) oraz rozumienie możliwości rozwiązania tych problemów. Pod pojęciem metafizyki doświadczenia kryje się nie tylko metafizyka poznania, czyli samo rozumienie poznania (doświadczenia w szerokim sensie), ale także metafizyka świata — pytanie o jego przyczyny (metafizyka w sensie klasycznym; zwłaszcza w ujęciu arystotelesowsko-tomistycznym i neotomistycznym), i metafizyka człowieka. Badanie neokantyzmu z perspektywy metafizyki doświadczenia musi uwzględnić fakt, iż zasadniczo ograniczał się on do teorii poznania. Z tego powodu nie można mówić o ortodoksji neokantyzmu badeńskiego i marburskiego, gdyż nie ma w nim metafizyki ani antropologii. Jeśli jednak neokantyzm w swych najbardziej reprezentatywnych odmianach tylko częściowo podejmuje problematykę Kantowską, rezygnując z egzystencjalnych aspektów świata (między innymi z rzeczy samej w sobie), to należałoby zapytać: Dlaczego tak się dzieje? Odpowiedź znajduje się również w metafizyce doświadczenia. Wskazuje ona bowiem na fakt, że bardzo istotny jest kontekst historyczny danej filozofii i stan zastany. W związku z tym istnieje problematyka, którą neokantyzm — w odróżnieniu od Kanta — uznał za nieistotną. Z perspektywy historycznej decydującą rolę odgrywa tutaj historyzm, co bardzo mocno podkreślają Schändelbach¹⁸ i Brelage¹⁹. Jest to, w stosunku do Kanta, problematyka nowa i w tym sensie stanowiąca o odmienności wobec filozofii autora *Krytyki czystego rozumu*.

Rzecz jednak nie w tym, że Kant nie podejmuje problematyki historii — jest to bowiem jeden z wyraźnych wątków jego myśli — lecz w tym, iż zasadniczo problemat filozofii historii został sformułowany na nowo w koncepcji Wilhelma Diltheya i właśnie jego myśl stanowi podstawę filozoficznego dyskursu neokantyzmu badeńskiego i marburskiego. Niedostatek występują-

¹⁷ Szerzej zob. rozdział *Metafizyka doświadczenia*.

¹⁸ H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831–1933*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992, s. 60–109.

¹⁹ M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965, s. 1–30.

cy w filozofii Kanta podkreśla Otfried Höffe, który pisze: „Kant nie poddał doświadczenia historycznego systematycznej krytyce, mogącej się równać z krytyką doświadczenia przyrodniczego i doświadczenia moralnego. Kant, inaczej niż później Schelling, Hegel i Marks, nie przyznał historii takiego samego znaczenia, jak poznaniu przedmiotowemu i moralnemu działaniu.”²⁰ Dlatego też neokantyzm znajduje się w zupełnie innej sytuacji wyjściowej, którą z kolei trafnie określa Brelage. Jego zdaniem właśnie „dziejowość” należy uznać za podstawowe pojęcie epoki neokantyzmu²¹. To wszakże jedna strona medalu, drugą są konsekwencje historyzmu i próby ich przełamania, które dokonują się w neokantyzmie. Gadamer — wskazując niebezpieczeństwa historyzmu — pisze: „[...] świadomość historyczna, która zwyciężyła w XIX-tym wieku, jest jednak czymś innym. Jest ona zasadniczym przekonaniem, które towarzyszy wyostreniu zmysłu historycznego, że nie istnieje dla człowieka żadne obowiązujące i wiążące poznanie całej rzeczywistości i że żadna pierwsza filozofia albo metafizyka, poza opartymi na matematyce naukami przyrodniczymi, nie posiada solidnych podstaw.”²² Historyzm niesie więc niebezpieczeństwo relatywizmu i właśnie zmaganie z nim jest jednym z najpoważniejszych wyzwań, wobec jakich stanął neokantyzm badeński i marburski.

Wraz z inną perspektywą, w jakiej rodzi się neokantyzm, pojawia się inny zakres problemowy filozofii i stąd kieruje się on w inną stronę niż autor *Krytyki czystego rozumu*. Problematyka metafizyczna w najszerszym tego słowa rozumieniu, która była najbardziej istotna dla Kanta, zostaje zepchnięta na margines filozofii. Neokantyzm nie jest zainteresowany filozofią bytu, a jeśli nawet tak, to nie w tym stopniu, co filozof z Królewca. Dlatego przede wszystkim staje się teorią poznania, i to teorią poznania naukowego. Fundamentalne pytanie, jakie należy teraz postawić, brzmi: Co pozostało z oryginalnej myśli Kanta w neokantyzmie? Odpowiedź na nie wymaga systematycznego określenia rozumienia filozofii w ramach tego nurtu (oczywiście, tylko w odniesieniu do szkoły badeńskiej i marburskiej). Dopiero bowiem w kontekście odpowiedzi na bardziej szczegółowe pytania można uzyskać odpowiedź na pytanie podstawowe. Pytania, o które chodzi, są następujące:

1. Co to jest filozofia? Co dany reprezentant — jednej bądź drugiej — szkoły neokantowskiej rozumiał pod pojęciem filozofii? Rozumienie filozofii jest nie tylko procesem złożonym, ale jednocześnie procesem przeobrażeń

²⁰ O. Höffe: *Immanuel Kant*. Tłum. A. M. Kaniowski. Warszawa 1995, s. 242.

²¹ „„Geschichtlichkeit« ist das Grundwort der Epoche, in der oder an deren Rande wir stehen, so wie andere Epochen von dem Gedanken an Fortschritt oder Entwicklung, an Vernunft oder Natur fasziniert werden.” M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie...*, s. 1.

²² H.-G. Gadamer: *Dziedzictwo Europy*. Tłum. A. Przyłębski. Warszawa 1992, s. 29.

podstawowych terminów filozoficznych. Złożoność wynika natomiast z faktu krzyżowania się rozmaitych koncepcji.

2. Co należy rozumieć pod pojęciem metody transcendentalnej? W jakim sensie rozumienie metody transcendentalnej jest odmienne od rozumienia występującego w koncepcji Kanta? W jakim stopniu na neokantowskie rozumienie metody transcendentalnej wpłynęła zasada świadomości, sformułowana przez Reinholda? Odpowiedź pozwoli uzasadnić odmienne rozumienie transcendentalizmu charakterystyczne dla samego autora *Krytyki czystego rozumu* i dla neokantystów. W jakim bowiem sensie filozofia krytyczna, a więc refleksja transcendentalna, stała się logiką filozofii?

3. Jaki jest stosunek neokantystów do Kantowskiej rzeczy samej w sobie? Jest to o tyle ważne, że odnosi się do przejścia od Kantowskiego realizmu do neokantowskiego idealizmu. W tym kontekście warto podkreślić trafność następującego sądu Bolesława Andrzejewskiego: „Najbardziej charakterystyczny dla neokantyzmu szkoły marburskiej jest bowiem, jak się wydaje, jego stosunek do Kantowskiej »rzeczy samej w sobie.«”²³

Pytania te należy — w miarę możliwości — odnieść do dorobku filozoficznego każdego przedstawiciela interesujących nas nurtów neokantyzmu. Odpowiedzi, jakie można znaleźć, pozwolą przybliżyć i usystematyzować zrozumienie tego, co stało się w neokantyzmie. Co więcej, wolno założyć, że odpowiedzi ukażą również różnice zaznaczające się nie tylko pomiędzy badeńczykami i marburczykami, ale również w ramach jednej szkoły. Świadomość ułomnego charakteru tych odpowiedzi, ich niepełnego, a zarazem niezadowolającego stopnia nie może stanowić przeszkody w podjęciu i prowadzeniu analizy. Gdyby bowiem założyć konieczność zupełnego i wyczerpującego opisu problemu filozoficznego, wówczas żaden tekst nie mógłby ujrzeć światła dziennego. Zawsze wszak stanowiłby jedynie opis aktualnego stanu badań. Należy więc przyjąć, jako założenie, że opis zdaje się adekwatnym ze względu na przyjęte kryteria oceny danego stanowiska filozoficznego. Historia filozofii jest filozofowaniem nad filozofią — teza ta, również sformułowana w ramach ruchu neokantowskiego, jest ze wszech miar słuszna.

Nie wolno ponadto, przystępując do analizy neokantyzmu badeńskiego i marburskiego, zapominać o tym, co dodatkowo — mimo wszelkich subtelności myśli — je łączy. Tym, co wspólne, jest krytyczny stosunek do Kantowskiej rzeczy samej w sobie, choć nie zawsze — o czym będzie jeszcze mowa — należy go utożsamiać z idealizmem metafizycznym czy też z dogmatyzmem. Idealizm neokantowski jest odmienny od idealizmu Berkeley'a i łączy się z filozofią immanencji. Tak na przykład Hermann Cohen uznał

²³ B. Andrzejewski: *Problem noumenu w kantyzmie i neokantyzmie*. W: *W kręgu inspiracji Kantowskich*. Red. R. Kozłowski. Warszawa—Poznań 1983, s. 109.

po prostu rozprawę Kanta *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* za należącą do okresu przedkrytycznego, co pozwoliło mu odrzucić pojęcie rzeczy samej w sobie.

Drugą ważną cechą wspólną omawianych szkół neokantowskich stanowi zdecydowany antypsychologizm, podzielany z fenomenologią, a odróżniający je od wielu interpretacji myśli Kanta w tym właśnie duchu.

Rozdział ósmy

Problematyka neokantyzmu badeńskiego

Neokantyzm badeński, zwany również heidelberskim bądź południowo-niemieckim, wyrósł nie tylko pod wpływem ogólnej sytuacji historycznej, lecz także kilku różnych koncepcji filozoficznych. Werner Flach jest przekonany, że — w odróżnieniu od neokantyzmu marburskiego, odwołującego się do filozofii Friedricha Alberta Langego — miał on dwóch wielkich poprzedników, a mianowicie Kuna Fischera i Hermanna Lotzego, którzy byli nauczycielami Wilhelma Windelbanda¹. Nieco inaczej ujmuje źródło neokantyzmu badeńskiego Przyłębski, który podkreśla dwojaką interpretację możliwych inspiracji, a mianowicie dokonaną przez Heinricha Rickerta i Martina Heideggera². Zdanie Rickerta zbieżne jest z poglądem Flacha i wskazuje na heglistę Kuna Fischera oraz Hermanna Lotzego, jako nauczycieli Windelbanda. Dodać należy, że oprócz Fischera wymienia Przyłębski innych heglistów: Eduarda Zellera i Johanna Eduarda Erdmanna. Powołując się z kolei na Heideggera, wskazuje Przyłębski takich filozofów, jak: Hermann Cohen, Franz Brentano i Wilhelm Dilthey. W odniesieniu do tego ostatniego rację ma Hans-Georg Gadamer, który — analizując stan ówczesnej filozofii, a w szczególności neokantyzmu badeńskiego — stwierdza: „Dostosowanie do przyrodniczego wzorca, włączenie nauk historycznych w obręb krytycystycznego uzasadnienia filozofii kantowskiej w rzeczy samej określiło wiek XIX. Dilthey uznał za zadanie swego życia umieszczenie obok *Krytyki czystego rozumu* *Krytyki rozumu historycznego*, zaś neokantyzm, w szczególności jego heidelberska, południowoniemiecka odmiana, usiłował rozwiązać to zadanie poprzez ustanowienie obok świata faktów nomotetycznych, dowodliwych w przyrodo-

¹ W. Flach: *Die süddeutsche Schule des Neukantianismus*. In: *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus*. Hrsg. von W. Flach, H. Holzhey. Hildesheim 1980, s. 34.

² Zob. A. Przyłębski: *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*. Poznań 1993, s. 13—16.

znawczym wyjaśnieniu, świata wartości, odniesienia do wartości, systemu wartości kulturowych.”³ Teza Gadamera nie oddaje jednak w pełni różnicowania, jakim cechuje się neokantyzm badeński. Niejednokrotnie bowiem natrafiamy w jego ocenie na wiele uproszczeń, które sugerują, jakoby był to jednolity front filozofowania. Tymczasem zaś to nie jest tak, iż nie możemy poszukiwać różnic w filozoficznych koncepcjach badeńczyków. Myśl każdego z nich podlegała ewolucji; co więcej, nie jest również tak, iż mamy do czynienia z ewolucją poglądów w układzie linearnym (zależność mistrz — uczeń). Przykładem przeciwnym jest filozofia Rickerta, który przejął od swego ucznia Emila Laska koncepcję sądu. Również podlegająca ewolucji myśl Rickerta w dużej mierze stanowi kontynuację badań przedwcześnie zmarłego filozofa z Wadowic⁴. Na marginesie warto dodać, że zdaniem Brelagego właśnie Rickerta należy uznać za właściwego twórcę szkoły badeńskiej⁵.

Próba dokonania bilansu neokantyzmu badeńskiego podjęta przez Andrzeja Przyłębskiego jest niezwykle trafna w zestawieniu z innymi ocenami. Autor *W poszukiwaniu królestwa filozofii...* wskazuje przede wszystkim na historyczny kontekst tej filozofii: „Neokantyzm w ogóle, a neokantyzm badeński w szczególności, zrodził się z protestu przeciwko pewnym tendencjom w filozofii, które groziły bądź utratą jej tożsamości, bądź całkowitą izolacją od innych zjawisk kulturowych, w tym zwłaszcza od burzliwie się rozwijającego życia naukowego.”⁶ Przyłębski wymienia tu biologizm, psychologizm i historyzm oraz pozytywizm. Wypada jednak zaznaczyć, że neokantyzm, będąc reakcją na wspomniane tendencje filozofii dziewiętnastego wieku, jest głównie polemiką z pozytywistyczną koncepcją filozofii (odmawiającą jej autonomii) oraz psychologizmem. Tendencje, z jakimi musi się zmagać neokantyzm, są dlatego ważne, że przecież historyczny kontekst neokantyzmu jest inny niż kontekst filozofii Kanta. W ramach szkoły marburskiej będzie to bardzo mocno podkreślał Hermann Cohen, dla którego Kant wyszedł od matematyki i matematycznego przyrodoznawstwa, a właściwie fizyki Newtona⁷. Historyczny kontekst posłuży Cohenowi do krytyki filozofii Kanta. Dla neokantyzmu badeńskiego wynika — zdaniem Przyłębskiego — z kontekstu historycznego przede wszystkim „nawiązanie do ducha naukowości”⁸, jako podstawowa cecha tej filozofii. Tym, co wiąże się z postulatami naukowego rozumienia filozofii, jest

³ H.-G. Gadamer: *Dziedzictwo Europy*. Tłum. A. Przyłębski. Warszawa 1992, s. 59.

⁴ Szerzej na ten temat zob. 5 rozdział pracy A. Przyłębskiego pt. *W poszukiwaniu królestwa filozofii...*, s. 71—81.

⁵ M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965, s. 76.

⁶ A. Przyłębski: *W poszukiwaniu królestwa filozofii...*, s. 147.

⁷ „Die transszendentale Methode ist in dem Nachdenken über die *Philosophiae naturalis principia mathematica* entstanden.” H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. Berlin 1918, s. 94.

⁸ A. Przyłębski: *W poszukiwaniu królestwa filozofii...*, s. 147.

dla badeńczyków jej antypsychologizm, który Przyłębski — skądinąd słusznie — nazywa radykalnym⁹. Tak więc właśnie naukowy charakter filozofii i antypsychologizm (obie cechy łączące badeńczyków z marburczykami i Husserlem) można za Przyłębskim uznać za podstawowe cechy tej filozofii. Warto jeszcze przytoczyć jedno zdanie Przyłębskiego, charakteryzujące filozofię szkoły badeńskiej, a właściwie Heinricha Rickerta: „Naukowość filozofii to zdaniem Rickerta tworzenie pojęć, teorii, intersubiektywna komunikowalność (dyskursywność) przedstawianych poglądów, logicznie przejrzyste prowadzenie wywodów.”¹⁰ Teza Rickerta ma swoje uzasadnienie w czasach przełomu wieku dziewiętnastego i dwudziestego. Z perspektywy rozwoju refleksji filozoficznej w wieku dwudziestym istotne jest pytanie, czy program filozofii sformułowany w ramach neokantyzmu jest jedynym możliwym programem uratowania naukowego charakteru filozofii? Naukowość filozofii bowiem wykazuje ścisły związek z jej historycznym charakterem.

Wilhelma Windelbanda koncepcja filozofii

Koncepcję Windelbanda cechuje takie podejście do filozofii królewieckiego myśliciela, iż z pewnością nie można mówić o ortodoksji neokantyzmu badeńskiego¹¹. Andrzej Przyłębski wskazuje kilka elementów tego odejścia, ale za najważniejszy — z perspektywy teoriopoznawczych zainteresowań neokantyzmu — uważa rozszerzenie nauk, które stanowią przedmiot badań filozoficznych, przez uzupełnienie ich naukami historycznymi. Motyw ten wynika z dwóch historycznie uwarunkowanych powodów. Pierwszym jest zasadniczo odmienna — w stosunku do Kanta — rola historii, drugim natomiast — filozoficzne inspiracje koncepcji Windelbanda i nie tylko jego, lecz całej szkoły badeńskiej. Inspiracji tych należy poszukiwać w filozofii idealistów niemieckich, a zwłaszcza Fichtego i Hegla.

„Wilhelm Windelband był [...] protagonistą uprawiania historii filozofii jako historii problemów filozoficznych.”¹² Fakt ten podkreśla również Manfred Brelage, którego zdaniem termin „historia problemu”, wprowadzony do

⁹ „Specyfiką szkoły badeńskiej był radykalny antypsychologizm, oznaczający m.in. mocne oparcie się na analizie logiczno-metodologicznego elementu tych nauk. Stąd powiada się często nie bez racji, iż ich teoria poznania sprowadzała się do logiki nauki, przez co *nolens volens* przygotowali pole do jeszcze dalej idących pomysłów Koła Wiedeńskiego.” Ibidem, s. 148.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ „W sformułowaniach Windelbanda widoczne są oczywiście przekształcenia »literary« pism Kantowskich.” Ibidem, s. 31.

¹² Ibidem, s. 43.

filozofii przez Windelbanda, stał się wyznacznikiem całego neokantyzmu¹³. Teza ta nie tyle więc stanowi o odmienności koncepcji Windelbanda od filozofii Rickerta, ile wskazuje zarazem na zupełnie inne zagadnienie. Przyłębski podkreśla mianowicie fakt, iż nieporozumieniem jest upatrywanie „w Windelbandzie sprawcy tzw. aksjologicznego zwrotu w filozofii transcendentalnej”¹⁴. Zarysowują się tu zrazu dwie wątpliwości. Z pewnością teza Andrzeja Przyłębskiego nie do końca jest słuszna i nie można się z nią zgodzić bez zastrzeżeń. Jedno z nich dotyczy faktu, że twórcą zwrotu aksjologicznego w filozofii pokantowskiej był nauczyciel Windelbanda, a mianowicie Hermann Lotze. Trudność z właściwym rozumieniem tezy Przyłębskiego ujawnia się w samej filozofii Windelbanda, i to już wówczas, gdy analizuje on metodę filozofii, przeciwstawiając metodę krytyczną metodzie genetycznej (będzie jeszcze o tym mowa)¹⁵. Inną zupełnie sprawą jest natomiast to, w jakiej mierze słuszny jest zarzut Rickerta, że uprawianie historii filozofii jako historii problemów filozoficznych stanowi przeszkodę w rozwoju filozofii. Co więcej, w odniesieniu do Windelbanda właśnie uprawianie historii filozofii jako historii problemów doprowadziło go do uznania centralnej roli filozofii Kantowskiej¹⁶. Zdaniem Hansa-Ludwiga Olliga „Siła historyczno-filozoficznych studiów Windelbanda leżała w tym, że uprawiał on historię problemu i nie ograniczał się do charakteryzowania osobowości poszczególnych myślicieli.”¹⁷ Warto przy okazji zwrócić uwagę na zdanie zawarte w podstawowym dziele Emila Laska, noszącym tytuł *Logika filozofii i teoria kategorii*. Jego autor w kontekście problemu poznania filozoficznego pisze: „W odniesieniu do historycznych systemów filozoficznych obowiązuje wszakże naturalnie to, że przedstawiają one swoje czasy uchwycone w myśli, zakorzenione w bezpośrednim życiu i kulturze ich czasów.”¹⁸ Poznanie filozoficzne jest — jak można z tego wywnioskować — poznaniem problemów filozoficznych. Element ten łączy Laska nie tylko z koncepcją Windelbanda, ale również z takim rozumieniem filozofii, które akcentowano w ramach szkoły marburskiej. Znalazło to wyraz w twórczości Ernsta Cassirera, który napisał czterotomowe dzieło poświęcone problemowi poznania¹⁹, oraz w koncepcji Nicolaia

¹³ Zob. M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie...*, s. 2—3.

¹⁴ A. Przyłębski: *W poszukiwaniu królestwa filozofii...*, s. 27.

¹⁵ Zob. W. Windelband: *Kritische oder genetische Methode?* In: Idem: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. 2. Bd. 9. Aufl. Tübingen 1924, s. 99—135.

¹⁶ Zob. *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus...*, s. 350.

¹⁷ H.-L. Ollig: *Der Neukantianismus*. Stuttgart 1979, s. 54.

¹⁸ E. Lask: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von E. Herrigel. 2. Bd. Tübingen 1923, s. 194.

¹⁹ E. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. 4. Bde. Berlin—New Haven 1906—1950.

Hartmanna²⁰. Hans-Ludwig Ollig z kolei, odwołując się do Friedricha Űberwega (1826—1871), stwierdza, że Windelband był „oprócz Diltheya najbardziej znaczącym i wnikliwym niemieckim historykiem filozofii końca 19. wieku”²¹. Dodaje jednocześnie, że był on również „mającym duże osiągnięcia systematykiem, co w zasadzie do dziś nie zostało właściwie ocenione”²². Na jeszcze inny, niezwykle istotny aspekt zwracają uwagę Piotr Dehnel i Andrzej Orzechowski. Piszą oni: „Jednakże Kant, zdaniem autora *Preludiów*, sformułował tylko negatywną koncepcję filozofii, wytyczył jej nieprzekraczalne granice prawomocności pytań i odpowiedzi zarówno w sferze teoretycznej i praktycznej. Konieczne więc było ustalenie pozytywnego zakresu refleksji filozoficznej. Mogło się ono dokonać przez wskrzeszenie idei, która zaczęła dominować w filozofii pokantowskiej i wyrażała się w przekonaniu, że adekwatne poznanie rzeczywistości możliwe jest jedynie przy systemowym ujęciu świata. Toteż rozwój od Kanta poprzez Fichtego i Schellinga do Hegla uznał Windelband za proces konieczny, a co więcej, postulował konieczność powtórzenia tej drogi w filozofii neokantowskiej.”²³ Można więc powiedzieć, że Windelband swoim rozumieniem filozofii — akcentującym jej historyczny charakter — uzasadnia zarazem odmiennność neokantyzmu wobec filozofii samego Kanta. Polega ona przede wszystkim na systemowym charakterze filozofii, choć dodać należy, iż systemowość ta w koncepcjach Rickerta i Laska wysunęła się na plan pierwszy, kosztem akcentowanej przez Windelbanda historyczności.

W Windelbanda rozumieniu filozofii ujawnia się nie tylko osobliwość całej szkoły badeńskiej, ale wyznaczony zostaje też kierunek jej badań. Dopiero bowiem w świetle jego osiągnięć zrozumiałe stanie się Rickertowskie poszukiwanie przedmiotu poznania i próba uzgodnienia tak rozumianego przedmiotu z naukowym charakterem filozofii, czym z kolei zajmuje się Lask. Windelband więc nie tylko wytycza kierunek dalszych badań, ale formułuje podstawowe problemy, charakteryzujące filozofię szkoły badeńskiej. Wy-

²⁰ Argumentów na rzecz takiego uprawiania filozofii można znaleźć bardzo wiele w różnych pismach Hartmanna. Najbardziej charakterystyczny — i programowy pod tym względem — jest tekst z roku 1909 *Zur Methode der Philosophiegeschichte*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. 3. Bd.: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958, s. 1—22. Gwoli sprawiedliwości należy jednak dodać, że z czasem Hartmann przemyślał te kwestie raz jeszcze, co znalazło wyraz w tekście z roku 1936 *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. 2. Bd.: *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*. Berlin 1957, s. 1—48. (Tłumaczenie polskie: N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia*. W: Idem: *Myśl filozoficzna i jej historia*. *Systematyczna autoprezentacja*. Tłum. J. Garewicz. Toruń 1994, s. 13—71).

²¹ H.-L. Ollig: *Der Neukantianismus...*, s. 53.

²² Ibidem.

²³ P. Dehnel, A. Orzechowski: *Wilhelm Windelband — między neokantyzmem i neoheglizmem*. W: *Szkice z dziejów filozofii niemieckiej*. Red. A. Jeziorowski. Wrocław 1988, s. 104.

chodząc od krytyki Kantowskiego rozumienia filozofii, stwierdza on, że zadanie poznania sprowadza się do ustanowienia spłotu tego, co najbardziej ogólne, z tym, co najbardziej szczegółowe, dokonujące się za pośrednictwem członu pośredniego, który jest tworem naszego namysłu²⁴. W tym kontekście istota wszelkiego dowodzenia sprowadza się do podporządkowania tego, co szczegółowe, temu, co ogólne. U podstaw wszelkiej nauki leży więc uznanie aksjomatów, gdyż dopiero dzięki nim można prowadzić działalność naukową. Dlatego też za naczelny uznaje w filozofii problem aksjomatów, którymi dla Kanta były syntetyczne sądy *a priori*. W tym właśnie ujawnia się zbieżność stanowiska Windelbanda z Kantowskim, kiedy — w kontekście ujęcia proponowanego przez autora *Krytyki czystego rozumu* — pisze on: „[...] filozofii chodzi o obowiązywanie takich połączeń przedstawień, które — same niemożliwe do udowodnienia — leżą u podstaw wszelkiego dowodzenia z bezpośrednią oczywistością.”²⁵

Charakteryzując zadanie filozofii, utożsamia ją Windelband z logiką: „Rozwinąć system tych aksjomatów i ich stosunek do aktywności poznawczej — to i tylko to może być zadaniem filozofii teoretycznej, logiki.”²⁶ Osobliwość filozofii polega na tym, że właśnie ona bada aksjomaty w kontekście ich obowiązywania²⁷. Odtąd naczelnym zadaniem filozofii w rozumieniu badawczyków stanie się nie to, czy są, a jeśli tak, to jakie są aksjomaty, ale właśnie kwestia ich obowiązywania. I właśnie do obowiązywania aksjomatów, ich udowodnienia sprowadza się — zdaniem Windelbanda — naczelne zadanie filozofii. Tematykę tę — jak pokazuje Schnädelbach²⁸ — zaczerpnął Windelband od swojego nauczyciela Hermanna Lotzego.

Aksjomaty są niemożliwe do udowodnienia (*unbeweisbar*)²⁹. To, co jest możliwe w innych naukach — tzn. wykazanie ich bądź w drodze dedukcyjnej, bądź też indukcyjnej — nie jest możliwe w filozofii. Musi ona w inny sposób wykazać obowiązywanie aksjomatów. Dlatego ujawnia się problem metody uznania obowiązywania aksjomatów i w tym kontekście mówi Windelband o metodzie krytycznej oraz genetycznej. U podstaw tego rozróżnienia leżało przekonanie, że obowiązywania aksjomatów nie można wykazać, wskazując na ich logiczną konieczność. Są jednak dwie możliwości: wykazanie obowiązywania aksjomatów na podstawie materiału faktycznego lub wskazanie na konieczność teleologiczną. I właśnie w tym kontekście dokonuje analizy

²⁴ Zob. W. Windelband: *Kritische oder genetische Methode...*, s. 103.

²⁵ Ibidem, s. 109.

²⁶ Ibidem, s. 107.

²⁷ „[...] das Problem der Philosophie ist die Geltung der Axiome.” Ibidem, s. 108.

²⁸ Zob. H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831--1933*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992, s. 170.

²⁹ W. Windelband: *Kritische oder genetische Methode...*, s. 108.

metody genetycznej i krytycznej. Windelband stwierdza: „Obowiązywanie aksjomatów jest wszędzie uwarunkowane celem, który musi zostać założony jako ideał dla naszego myślenia, chcenia i uczucia.”³⁰ W tym sensie musi również zostać założona cała treść systemu teorii poznania jako konieczny warunek wszelkiego ugruntowania teorii. Metoda genetyczna popada w relatywizm dlatego, że ogniskuje się na psychologii i historii kultury. Jedyne wnioski zaś, do jakiego można dojść dzięki temu, to ten, że aksjomaty faktycznie obowiązują³¹. Relatywizm stanowi wówczas konieczną konsekwencję takiego czysto empirycznego ujęcia fundamentalnej kwestii filozofii. „Relatywizm — pisze dobitnie Windelband — jest »filozofią« człowieka zblazowanego, który już w nic więcej nie wierzy, albo wielkomiejskiego ulicznika, który wzruszając ramionami, arogancko dowcipkuje na temat wszystkiego i w tym tylko widzi sens, dzisiaj mówić tak, a jutro inaczej.”³² W związku z tym metoda genetyczna nie może zostać uznana za właściwą do ugruntowania filozofii. Warto przy okazji dodać, że krytyka Windelbanda zwraca się również przeciwko Diltheyowi. Windelband bowiem trwa w przekonaniu, że wprowadzenie krytyki rozumu historycznego³³ jest zajęciem godnym pochwały, ale dodaje, iż „musi ona być właśnie tylko krytyką i jako taka potrzebuje miary.”³⁴

Z niedostatków metody genetycznej wynika konieczność krytycznego ugruntowania filozofii, natomiast za narzędzie ma posłużyć metoda krytyczna. Windelband wskazuje tutaj na filozofię Fichtego, którego zasługa polegała na wykazaniu istnienia świadomości normatywnej; tak bowiem — jak pokazuje Krystyna Krzemieniowa — należy tłumaczyć termin *Normalbewußtsein*³⁵. Jednocześnie błąd Fichtego polegał na tym, że z określenia celu chciał wydedukować także środki służące jego realizacji. Tymczasem metoda krytyczna sprowadza się — według Windelbanda — do jednego założenia: istnienia świadomości normatywnej. „Metoda krytyczna natomiast [...] potrzebuje tylko jednego jedynego założenia ogólnego; mianowicie tego, że istnieje świadomość normatywna, której zasady muszą zostać uznane, jeżeli w ogóle cokolwiek powinno mieć ogólną ważność.”³⁶ Ową ogólną ważność (bądź też obowiązy-

³⁰ Ibidem, s. 111—112.

³¹ Zob. ibidem, s. 114.

³² Ibidem, s. 117.

³³ Rzecz w tym, że Dilthey w sformułowanym programie krytyki rozumu historycznego „podkreślał, że kategorie rozumu historycznego, czyli rozumu angażującego się w pojmowanie i interpretowanie dziejów, nie są kategoriami *a priori*, które dla ukonstytuowania dziejów stosowałyby się następnie do jakiegoś surowca.” F. Copleston: *Historia filozofii*. T. 7: *Od Fichtego do Nietzschego*. Tłum. J. Łoziński. Warszawa 1995, s. 370.

³⁴ W. Windelband: *Kritische oder genetische Methode...*, s. 120.

³⁵ Zob. ibidem, s. 125. Inaczej A. Przyłębski, który termin *Normalbewußtsein* tłumaczy jako „świadomość normująca”. Zob. Idem: *W poszukiwaniu królestwa filozofii...*, s. 21.

³⁶ W. Windelband: *Kritische oder genetische Methode...*, s. 122.

wanie — jak niektórzy tłumaczą termin *Geltung*) należy — zdaniem autora *Preludiów* — rozumieć nie w sensie „bycia-uznanym” (*Anerkanntwerden*), lecz „powinności-bycia-uznanym” (*Anerkanntwerdensollen*). Windelband wskazuje trzy wartości, które stanowią — jego zdaniem — przedmiot filozofii: prawdę w myśleniu, dobro w działaniu i chceniu oraz piękno w odczuwaniu. Nie trudno zauważyć tutaj bezpośrednie nawiązanie do trzech Kantowskich krytyk, przy czym Kantowska krytyka rozumu zostaje utożsamiona z logiką³⁷, co znowu stanowi nawiązanie do Lotzego. Windelband pisze wprost o utożsamieniu logiki z filozofią teoretyczną, którą rozumie jako „filozoficzną naukę o wiedzy, jako teorię rozumu teoretycznego”³⁸.

W filozofii Windelbanda ugruntowanie metody krytycznej dokonuje się więc nie tylko pod wpływem twórczej interpretacji koncepcji filozofa z Królewca, lecz także w kontynuacji podjętego przez Lotzego problemu. Właśnie w Lotzem zatem należy upatrywać tego, który dokonał aksjologicznego zwrotu w filozofii. Dzięki niemu fundamentalnym problemem filozofii staje się problem wartości³⁹. Dlatego też Windelband napisze wprost: „Założeniem metody krytycznej jest więc wiara w powszechnie ważne cele i w ich zdolność do tego, by być poznanymi przez empiryczną świadomość.”⁴⁰ Windelband natomiast dokonał połączenia aksjologicznego zwrotu Lotzego z krytycyzmem Kanta, rozumianym jednak w kontekście historycznym dla niego samego, z czego wynikał zdecydowany antypsychologizm całej szkoły badeńskiej. I dopiero dzięki takiemu rozumieniu zadań i celów filozofii możliwe staje się zrozumienie tego, co stanowi istotę filozofii autora *Metody krytycznej i genetycznej*, a mianowicie jego koncepcji sądu. Jest to ważne dlatego, że owo rozumienie stanowi wyznacznik filozofii szkoły badeńskiej. W tym też bowiem względzie można ocenić wysiłek poznawczy Rickerta i Laska w całej jego okazałości. Wszak to właśnie w kontekście wyakcentowania aspektu aksjologicznego — czego wprowadzić Windelband nie dokonał, lecz kontynuował za swoim nauczycielem — zrozumiałe są dociekania Rickerta nad przedmiotem poznania, tak jak badania Laska ujawniają się z całą wyrazistością w aspekcie jego teorii sądu wspartej badaniami logicznymi Husserla. Zarazem jednak dodać należy, że nie do końca ma rację Mieczysław Wallis, który w swojej rozprawie poświęconej Rickertowi (chodzi o książkę *Henryk Rickert*, Warszawa 1937) przypisuje — jak pisze Przyłębski — Kantowi odkrycie transcendentalnej sfery wartości⁴¹. To bowiem jest dopiero zasługą Hermanna Lotzego. Ma natomiast rację Hans-Ludwig Ollig, który

³⁷ Ibidem, s. 135.

³⁸ W. Windelband: *Die Prinzipien der Logik*. In: *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*. Hrsg. von A. Ruge. I. Bd.: *Logik*. Tübingen 1912, s. 2.

³⁹ Zob. H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech...*, s. 278—282.

⁴⁰ W. Windelband: *Kritische oder genetische Methode...*, s. 122—123.

⁴¹ A. Przyłębski: *Emila Laska logika filozofii*. Poznań 1990, s. 17.

powołując się na Troeltscha, stwierdza, iż od Lotzego pochodzi „przeobrażenie Kantowskich idei rozumu w obowiązujące wartości”⁴². Z kolei oryginalność stanowiska Windelbanda w porównaniu z nauką Lotzego polega na tym, że przekształcił metafizykę Lotzego w transcendentalizm. Pogląd ten podziela również Schnädelbach: „Twórcą szkoły badeńskiej jest Wilhelm Windelband (1848—1915), który jako uczeń Hermanna Lotzego zachowuje jego zasadniczą orientację i precyzuje ją terminologicznie, a zarazem konsekwentnie wprowadza w ramy filozofii transcendentalnej.”⁴³

O Windelbandzie wspomina się w historii filozofii marginalnie. Wymienia się go raczej jedynie jako twórcę szkoły badeńskiej oraz nauczyciela Rickerta i Laska. Konstanty Bakradze na przykład widzi w nim tylko historyka filozofii, który wprowadzicie odmiennie niż pozostali ujmuję kwestię filozofii, ale bynajmniej nie zauważa w jego dorobku wyakcentowania problemowego rozumienia filozofii. Co więcej, Bakradze utożsamia to, czego w koncepcji Windelbanda utożsamiać nie wolno: a mianowicie koncepcję historii filozofii z samą filozofią⁴⁴. Tymczasem właśnie należy bardzo wyraźnie odróżnić aksjologiczny transcendentalizm od problemowego rozumienia filozofii. W pierwszym idzie Windelband drogą Lotzego, w drugim natomiast — co słusznie zauważa Przyłębski — następuje powrót do Hegla, ale w takich granicach, w jakich jest on możliwy do przyjęcia⁴⁵.

Tym, co stanowi o istocie teorii sądu, jest w koncepcji Windelbanda jego odróżnienie sądu (*Urteil*) od oceny (*Beurteilung*), sąd bowiem składa się z dwóch elementów: powiązania przedstawień oraz ustosunkowania się do niego. Ustosunkowanie się zaś może być uznaniem (*Bejahen*) bądź odrzuceniem (*Verneinen*). Zrazu trzeba jednak dodać, że w istocie znalazło to właściwe zastosowanie w tekstach Rickerta i Laska. Podział ten wynika również z rozumienia filozofii jako logiki, przy czym Windelband odróżnia czystą logikę od logiki formalnej — tej ostatniej przypisując funkcję sądownia⁴⁶. Rozwój neokantyzmu badeńskiego sprowadza się do tego, że właśnie Rickert przejął teorię sądu od swojego nauczyciela⁴⁷, a następnie uczynił to Lask. Ten ostatni w następujący sposób wskazuje na wyraźne nawiązanie Windelbanda do teorii sądu Lotzego: „W teorii sądu Windelbanda

⁴² H.-L. Ollig: *Der Neukantianismus...*, s. 56.

⁴³ H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech...*, s. 278—279.

⁴⁴ Zob. K. Bakradze: *Z dziejów filozofii współczesnej*. Tłum. H. Żelnicowa. Warszawa 1964, s. 231—232.

⁴⁵ „Chodzi mu tedy o określenie granic, w obrębie których ów powrót do Hegla musi się utrzymać, jeśli nie chce ponownie stać się zagrożeniem dla »poważnej naukowej filozofii«.” A. Przyłębski: *W poszukiwaniu królestwa filozofii...*, s. 35.

⁴⁶ „[...] daß formale Logik nichts anderes sein kann als Urteilslehre.” W. Windelband: *Die Prinzipien der Logik...*, s. 22.

⁴⁷ Zob. A. Przyłębski: *W poszukiwaniu królestwa filozofii...*, s. 75.

znajduje się jedyna, przez samego autora później wprowadzie pominięta i tylko okazyjna, skłonność do tego, aby występujące w tekstach Lotzego przeciwstawienie tego, co bytujące, i tego, co obowiązujące, wnieść do logiki, do teorii kategorii, po czym wyciągnąć z niego wnioski dla filozofii teoretycznej.”⁴⁸ Najdalej w interpretacji badeńskiej teorii sądu idzie Lask, który przyjmuje Arystotelesowską interpretację sądu. Wiąże się to ściśle z klasyczną, Arystotelesowską definicją prawdziwości. Problem w tym, iż jednocześnie zaznacza się odejście od ścisłego rozumienia przedmiotu w duchu neokantyzmu (zarówno badeńskiego, jak i marburskiego), w którym był on pojmowany ściśle immanentystycznie⁴⁹. Ten element rozumienia przedmiotu jako transcendentnego wobec poznania łączy Laska z Hartmannem.

Tutaj też pojawia się koncepcja rzeczy samej w sobie, ujawniająca się wraz z namysłem nad stosunkiem świadomości i bytu. Windelband utrzymuje, że w poznaniu mamy do czynienia z czymś, co jest niezależne od poznania (rzecz sama w sobie)⁵⁰. Nie można tu jednak mówić o identyczności (*Gleichheit*) rzeczy samej w sobie i zjawiska, tak jak nie można mówić o zniesieniu tej jednakowości. Zgodnie z tezą fenomenalizmu — z którą wiąże Kantowski dualizm — twierdzi on, że filozofia musi ujmować „nieidentyczność między istotą a zjawiskiem”⁵¹. Można zatem przyjąć, że Windelband nie odrzuca pojęcia rzeczy samej w sobie, choć z pewnością podkreśla problematyczny charakter jej ujęcia. Dodatkowo, co można potraktować w kategoriach łączących go z koncepcją szkoły marburskiej, łączy pojęcie rzeczy samej w sobie z granicą ludzkiego poznania⁵². Różnica polega na tym, że Windelband nie kwestionuje istnienia rzeczy samej w sobie, jak zrobił to Cohen (do głównego motywu marburskiego odrzucenia rzeczy samej w sobie nawiąże później Emil Lask). Z kolei Rickert, który odrzuca pojęcie rzeczy samej w sobie, stwierdza wprost: „Nie ma żadnego sensu przyjmować »poza« przedstawieniami jeszcze rzeczy.”⁵³ Motywem odrzucenia rzeczy samej w sobie

⁴⁸ „Der einzige, vom Autor selbst allerdings später unbeachtet gelassene und nur gelegentliche Ansatz dazu, die Lotz'sche Gegenüberstellung des Seienden und des Geltenden in die Logik, in die Kategorienlehre hineinragen zu lassen, aus ihr die Konsequenzen für die theoretische Philosophie zu ziehen, findet sich in Windelband's Urteilslehre.” E. Lask: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre...*, s. 107. Dodać należy, że teorii sądu poświęcił Lask rozprawę z roku 1912. Zob. E. Lask: *Die Lehre vom Urteil*. In: Idem: *Gesammelte Schriften...*, 2. Bd. Tübingen 1923, s. 283—463.

⁴⁹ Zob. np. K. Hobe: *Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask*. „Philosophisches Jahrbuch” 1971, 78. Nr., s. 371—372. Także: A. Przyłębski: *W poszukiwaniu królestwa filozofii...*, s. 92.

⁵⁰ Zob. W. Windelband: *Die Prinzipien der Logik...*, s. 52.

⁵¹ Ibidem, s. 56.

⁵² Zob. ibidem, s. 57.

⁵³ H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz*. Freiburg im Breisgau 1892, s. 68.

przez Laska była jego koncepcja świadomości, dla której rzecz sama w sobie jest podmiotowym korelatem obiektywnego sensu (podobnie jak w koncepcji Edmunda Husserla). Można więc uznać, że motyw odrzucenia rzeczy samej w sobie ma w wypadku Laska charakter fenomenologiczny — cała bowiem fenomenologia uznała to pojęcie za zbędne, nie rezygnując wszakże z obiektywnego charakteru rzeczywistości. W fenomenologii inne jest rozumienie fenomenu, ale dochodzi w niej również do rezygnacji z pojęcia przedmiotu transcendentального.

Od wartości do bytu, czyli koncepcja Heinricha Rickerta

Heinrich Rickert, uczeń Windelbanda, zarzucał swojemu nauczycielowi, „iż to, że w zbyt dużym stopniu pozostawał on historykiem filozofii, nie pozwoliło mu nigdy stworzyć w pełni oryginalnego i spójnego systemu filozoficznego”⁵⁴. Już to uzasadnia odmiennność stanowiska Rickerta nie tylko wobec Windelbanda, lecz także w stosunku do samego Kanta, którego filozofia krytyczna nigdy nie rościła sobie pretensji do tego, by takim systemem być. Swoją system natomiast nazywa Rickert „systemem otwartym”, co ma być przeciwieństwem systemu typu heglowskiego⁵⁵. Idea systemu jest właściwie wspólna całemu ruchowi neokantowskiemu, a swoje źródło ma w koncepcjach Reinholda oraz w idealizmie niemieckim. Dlatego słusznie mówi się o neokantyzmie jako powrocie nie do Kanta samego, lecz filozofii pokantowskiej — przede wszystkim do idealizmu niemieckiego. Niezwykle trafnie tę odmienną filozofii pokantowskiej ujmuję Ernst von Aster: „Zamiast pytania: jak jest możliwe doświadczenie? — mamy więc pytanie ogólniejsze: jak możliwa jest wiedza w ogóle, świadomość w ogóle? Nie z istoty doświadczenia, lecz z istoty wiedzy w ogóle należy dedukować łańcuch jej warunków. Teoria doświadczenia staje się »teorią nauki.«”⁵⁶ Na skomplikowanie rozumienia stosunku do samego Kanta wpływa również fakt niemożności jednoznacznego określenia filozofii myśliciela z Królewca. Najkrócej można by ją określić jako „krytyczny realizm”. Nazwa ta zastrzeżona jest jednak dla kierunku realistycznego

⁵⁴ A. Przyłębski: *W poszukiwaniu królestwa filozofii...*, s. 30.

⁵⁵ Por. *ibidem*, s. 52. W tym kontekście Ernst von Aster pisze: „Najważniejszym zadaniem filozofii jest systematyczne przedstawienie tych wartości regulujących i podporządkowujących nasze życie kulturalne — w postaci »otwartego« systemu, opartego na podziale według ogólnych zasad, ale dopuszczającego możliwość uzupełniania go w dalszym procesie życia i historii.” *Idem: Historia filozofii*. Tłum. J. Szewczyk. Warszawa 1969, s. 464.

⁵⁶ *Idem*, s. 361.

w neokantyzmie (Alois Riehl, Richard Höningwald oraz Oswald Külpe), a ponadto niezwykle trafnie charakteryzuje metodologiczne stanowisko Nicolai Hartmanna. Kiedy więc chce się nazwać stanowisko Kantowskie krytycznym realizmem, implikuje to słuszność wymienionych stanowisk, co z pewnością nie do końca jest prawdą. Należy zatem z góry zastrzec, że w określeniu Kantowskiej filozofii mianem krytycznego realizmu kryje się:

1) wyakcentowanie apriorycznych treści poznania przy jednoczesnej świadomości wagi czynnika aposteriorycznego,

2) krytycyzm, który jest sprzeczny z tendencją do budowania systemu filozofii.

Swoj stosunek do Kanta najdobitniej wyraża Rickert w *Przedmowie* do szóstego wydania *Der Gegenstand der Erkenntnis*, gdzie wyraźnie ukazuje jednoznacznie idealistyczną wykładnię jego myśli. Píše tam: „Kant nauczył nas rozpoczynać od myślącego podmiotu, i od niego przedostawać się do świata obiektywnego.”⁵⁷

Przedmiot poznania a problem transcendencji

Filozofia jest sądzeniem, wszelkie poznanie wyraża się w sądzie. To zdanie, zaczerpnięte z *Krytyki czystego rozumu*⁵⁸, stało się punktem wyjścia całej filozofii szkoły badeńskiej, a zatem również Rickerta. Pierwsze zdanie *Przedmowy* do pierwszego wydania *Der Gegenstand der Erkenntnis* brzmi: „Rozprawa powstała z badań nad sądem.”⁵⁹ Badania dotyczące sądu, skierowane początkowo na zbadanie problemu transcendencji, już w drugim wydaniu stają się badaniami z zakresu filozofii transcendentalnej. Nie jest to zmiana istotna. Już w pierwszym wydaniu natrafiamy na podobne ujęcie, a jeśli Rickert nie do końca uświadamiał sobie znaczenie swojego stanowiska, to w gruncie rzeczy krystalizowało się ono cały czas. W filozofii Rickerta da się wyróżnić kolejne etapy jego myśli, które bardzo łatwo można zauważyć w kolejnych *Przedmowach* do *Der Gegenstand der Erkenntnis*⁶⁰. Nie należy jednak zapominać o kilku jego znaczących artykułach, które ukazują ewolucję jego myśli — ewolucja ta musi zostać pokrótce ukazana.

⁵⁷ „Kant hat uns gelehrt, mit dem denkenden Subjekt zu beginnen und von ihm zur objektiven Welt vorzudringen.” H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 6. Aufl. Tübingen 1928, s. XVIII.

⁵⁸ „A więc poznanie każdego, a przynajmniej ludzkiego intelektu, jest poznaniem przez pojęcia, jest nie intuitywne, lecz dyskursywne. [...] Sąd jest więc pośrednim poznaniem przedmiotu, a więc przedstawieniem przedstawienia tego przedmiotu.” I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, A 68, B 93.

⁵⁹ H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag...*, s. I.

⁶⁰ Szóste wydanie *Przedmiotu poznania* zawiera *Przedmowy* do każdego kolejnego wydania. Zob. H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung...*, s. V—XX.

W przedmowie do drugiego wydania *Der Gegenstand der Erkenntnis* — napisanej 6 grudnia 1903 roku⁶¹ — Rickert podkreśla fakt, że jedynie teoria poznania może stanowić podstawę naukowo uprawianej filozofii, a jednocześnie ugruntować prymat rozumu praktycznego⁶². To, co stanowi element charakteryzujący neokantyzm badeński i postrzegane jest jako jego wkład do dziedzictwa filozofii, a mianowicie koncepcja ważności (obowiązywania, *Geltung*), zostało zawarte we wspomnianym dziele we wrześniu 1915 roku, w *Przedmowie* do wydania trzeciego. Jest to jednocześnie okres ciągłego kryształizowania się poglądów autora *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Rickert mówi tam o poszukiwaniu tego, co logiczne, poza tym, co empirycznie realne. W odróżnieniu jednak od ontologii tego, co idealne, podkreśla właśnie fakt, iż to, co logiczne, nie istnieje, lecz obowiązuje⁶³. Od tego wydania, które ukazało się w roku śmierci Laska, zaczyna też Rickert podkreślać rolę jego filozofii. Dodatkowe informacje na temat roli i znaczenia pomysłów Laska dla rozwoju własnej filozofii, na co zwraca uwagę w *Przedmowie* do szóstego wydania, znajdują się w wydaniu *Pism zebranych* przedwcześnie zmarłego filozofa z Wadowic⁶⁴. Tym, co przejmuję Rickert od Laska, jest przekonanie, że filozofia musi być przede wszystkim myśleniem systemowym, że jej cel nadrzędny — to system⁶⁵.

Rickert konstruuje teorię poznania wokół koncepcji wartości, co stanowi wyróżnik całej szkoły badeńskiej i znajduje wyraz w nazywaniu jej neokantyzmu aksjologicznym. Stąd dwa podstawowe terminy, jakie się tutaj przewijają, to „powinność” (*Sollen*) i „obowiązywanie” (*Geltung*). Poznanie — o czym była już mowa, gdyż w tym punkcie Rickert nawiązuje do Kanta i Windelbanda — jest sądzeniem. „Każde poznanie rozpoczyna się od sądów, postępuje w sądach i może istnieć tylko w sądach.”⁶⁶ Jest ono bądź potwierdzeniem,

⁶¹ Wydanie drugie datowane jest na rok 1904. Od trzeciego wydania (1915) dzieło nosi już podtytuł *Wprowadzenie do filozofii transcendentalnej* (*Eine Einführung in die Transscendentalphilosophie*).

⁶² „[...] meine Schrift will nur Erkenntnistheorie, und nicht Psychologie oder Metaphysik geben, d. h. sie will das entwickeln, was auch für den Psychologen und den Metaphysiker Voraussetzung ist und daher nicht gut Objekt psychologischer oder metaphysischer Untersuchungen sein kann. Sie vertritt zugleich die Ueberzeugung, daß allein in der Erkenntnistheorie die Basis für eine wissenschaftliche Philosophie zu finden ist, und sie sucht dies durch eine erkenntnistheoretische Begründung der für unsere »Weltanschauung« entscheidenden Lehre vom Primat des praktischen Vernunft zu erweisen.” H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung...*, s. VII.

⁶³ „Das Logische existiert nicht, sondern es gilt.” Ibidem, s. IX.

⁶⁴ Zob. H. Rickert: *Persönliches Geleitwort*. In: E. Lask: *Gesammelte Schriften...*, I. Bd., s. V—XVI.

⁶⁵ „Die Ueberchriften bezeichnen das sachlich Wichtigste: alles strebt zum System.” H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung...*, s. XV.

⁶⁶ H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag...*, s. 55.

bądź zaprzeczeniem, uznaniem bądź zanegowaniem, nie jest zaś przedstawieniem⁶⁷. Jednocześnie pojęcie sądu, jakim się posługuje, ma bardzo szeroki zakres, gdyż prosta konstatacja faktu jest już dla Rickerta sądem. W ten sposób dochodzi Rickert do przekonania, że jedyną uprawomocnioną dziedziną filozofii jest teoria poznania, która wychodzić ma od treści świadomości. Poszukiwanie przedmiotu poznania wiąże omawiany autor z tym, co zostaje uznane bądź zanegowane w sądzie. Teoria poznania nie jest więc nauką, która pyta o możliwość poznania, lecz możliwość tę już zakłada i pyta o to, co myśleniu jako takiemu nadaje charakter poznania prawdziwego⁶⁸. Jednocześnie przy takim rozumieniu poznania ujawniają się dwa problemy: problem immanencji⁶⁹ (poznanie jest immanentne i — zgodnie z zasadą świadomości — porusza się w obrębie treści świadomości) oraz problem transcendencji, gdyż poznanie musi opierać się na czymś transcendentnym. Dochodzi do tego jeszcze kwestia myślenia, które Rickert nazywa poznaniem, pod warunkiem że jest ono prawdziwe⁷⁰. Kwestię tę bardzo mocno akcentuje w artykule z roku 1909. W tym sensie mówi on o identyczności logiki i teorii poznania, gdyż „także tylko wtedy myślimy logicznie, gdy myślimy prawdziwie”⁷¹.

Rickert ponadto uwyrażnia pojęcie przedmiotu, wskazując na jego odmiennność od samego poznania; przedmiotem jest to, co nie jest samym myśleniem. Teoretyk poznania nie pyta więc o to, czy przedmiot istnieje, lecz o jego transcendencję i przejawianie się transcendencji w immanencji. Pytanie o przedmiot poznania jest więc pytaniem o to, co w poznaniu transcendentne. Nie chodzi jednak o rzeczywistość transcendentną w rozumieniu Kantowskim, o świat rzeczy samych w sobie. „Przeciwnie — pisze Rickert — na początku badań musimy przyjąć jako możliwe, że nie istnieje żadna inna rzeczywistość jak tylko bezpośrednio dana i że może być ona poznana tylko w »doświadczeniu«.”⁷² Odwołując się do koncepcji sądu Windelbanda, stwierdza Rickert, że tym, co zostaje uznane w sądzie, jest wartość. Ma ona związek z poczuciem

⁶⁷ Zob. ibidem, s. 55—56, 58, 59. W innym miejscu Rickert pisze: „[...] Erkennen ist, mit Rücksicht auf die Wahrheit, nicht Vorstellen, sondern Bejahen oder Verneinen.” H. Rickert: *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik*. „Kant-Studien” 1909, 14. Nr., s. 182.

⁶⁸ Por. I. Kern: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964, s. 377.

⁶⁹ Stanowisko immanencji rodzi jednak wiele problemów, spośród których najważniejsze są dwa, a mianowicie problem dwóch światów oraz przedstawienia argumentów dotyczących istnienia. Zob. A. Orzechowski: *Pytanie o przedmiot poznania w idealizmie transcendentalnym Heinricha Rickerta*. W: *Szkice z dziejów filozofii niemieckiej...*, s. 64.

⁷⁰ „Alles wahre Denken also nennen wir Erkennen, um einen Terminus für sämtliche Vorgänge zu haben, die das Wahrheitsproblem enthalten.” H. Rickert: *Zwei Wege der Erkenntnistheorie...*, s. 169.

⁷¹ „Logisch denken wir ja auch nur, wenn wir wahr denken.” Ibidem, s. 170.

⁷² Ibidem, s. 171.

konieczności i dlatego mówi Rickert o „konieczności sądzenia” (*Urteilsnotwendigkeit*), którą nazywa koniecznością powinności — konieczności wyrażającej się w tym, że powinienem sądzić tak a nie inaczej⁷³. Wiąże się to z przekonaniem, że prawda jest wartością, a wyciągnięta z tego konsekwencja brzmi: „Tylko jeden sąd nie może być fałszywy, sąd, że wartość prawdy obowiązuje absolutnie. Jest to najbardziej pewny sąd, który możemy sobie pomyśleć, ponieważ jest on warunkiem każdego sądu.”⁷⁴ W konsekwencji więc uważa Rickert — przynajmniej w pierwszym wydaniu *Der Gegenstand der Erkenntnis* — że zarówno idealizm (subiektywny), jak i realizm są stanowiskami błędnymi. Pierwszy dlatego, że zadowala się przedstawieniami, drugi — dlatego, że przedmiotu poznania szuka w świecie rzeczy samych w sobie. Natomiast pytanie o transcendencję jest — jego zdaniem — źle sformułowane. „Wiemy tylko o transcendentnej wartości. [...] Wiemy tylko o powinności.”⁷⁵

Pytanie o przedmiot poznania okazuje się pytaniem nie o byt, lecz pytaniem o powinność. Na taki stan rzeczy składają się dwa czynniki. Rickert jest przekonany, że poznanie wyraża się w sądach. Skoro tak, to przedmiotem poznania może być tylko to, co zostaje potwierdzone w sądzie. Omawiany autor pyta teraz: „Lecz co jedynie możemy potwierdzić, jeśli potwierdzenie jest aktem zajęcia stanowiska pokrewnym chceniu?”⁷⁶ I odpowiada, że przedmiot poznania musi być roszczeniem, musi zatem leżeć w sferze powinności, ponieważ powinność jest przedmiotem każdego potwierdzenia. W tym też znaczeniu mówi on o powinności transcendentnej, jako powinności niezależnej od każdego indywiduum.

W pierwszym systematycznym opracowaniu filozofię traktuje Rickert jako teorię poznania. Nie może być inaczej, skoro świadomość nie może wyjść poza samą siebie, a „wszelki byt jest treścią świadomości”⁷⁷. Tezę tę radykalizuje Rickert wówczas, gdy pisze: „Treść świadomości w ogóle jest światem. Jeśli nie rozważamy treści, lecz zakres tego pojęcia, to możemy powiedzieć: to, co sądząca świadomość w ogóle potwierdza, jest rzeczywiste.”⁷⁸ Tym samym filozofia — zgodnie z zasadą świadomości — nie może analizować bytu. Byt zresztą pojmuje Rickert w znaczeniu idealistycznym, jako świadomość w ogóle.

⁷³ „Was also mein Urtheilen und damit mein Erkennen leitet, ist das Gefühl, dass ich so und nicht anders urtheilen soll.” H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag...*, s. 62.

⁷⁴ Ibidem, s. 76.

⁷⁵ Ibidem, s. 86–87.

⁷⁶ H. Rickert: *Zwei Wege der Erkenntnistheorie...*, s. 184.

⁷⁷ H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag...*, s. 45.

⁷⁸ „Der Bewusstseinsinhalt überhaupt ist die Welt. Reflektieren wir nicht auf den Inhalt sondern auf den Umfang dieses Begriffs, so können wir sagen: was das urtheilende Bewusstsein überhaupt bejaht, ist wirklich.” Ibidem, s. 83.

Trudno więc oprzeć się wrażeniu, że już w pierwszej wersji neokantyzmu Rickerta następuje odejście filozofa od myśli Kanta. Po pierwsze dlatego, że wprawdzie dla Kanta wszelkie poznanie również jest sądzeniem, ale myśliciel z Królewca nie rezygnuje z możliwości przedmiotowego uzasadnienia prawdziwości poznania. Po drugie zaś dlatego, że postępowanie zgodne z zasadą świadomości odwołuje się raczej do Fichtego niż do samego Kanta. Filozofia w takim ujęciu, czego zresztą Rickert jest świadomy, musi zrezygnować z niezależnego świata; musi zatem poszukiwać czegoś, co jest niezależne od świadomości i może stanowić wystarczającą miarę poznania przedmiotu⁷⁹. Przedmiot poznania znajduje w transcendentnej powinności.

W roku 1909 ukazał się artykuł *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik* (Dwie drogi teorii poznania. Transcendentalna psychologia i transcendentalna logika)⁸⁰, włączony później do trzeciego wydania *Der Gegenstand der Erkenntnis*, a podejmujący problematykę teorii poznania i w pewnym sensie stanowiący ciąg dalszy rozważań Rickerta, przedstawionych w pierwszym wydaniu. Już sam tytuł wskazuje na dwie możliwe drogi ugruntowania teorii poznania (filozofii). Pierwszą drogę, przedstawioną w rozprawie habilitacyjnej (w pierwszym wydaniu *Der Gegenstand der Erkenntnis*), nazywa teraz Rickert drogą transcendentalno-psychologiczną i stara się pokazać, że zawiera ona pewne słabe strony. Najważniejszą jest psychologizyczny punkt wyjścia. Teoria poznania rozpoczyna od poznania rzeczywistego, które jest procesem psychicznym, a przecież teoria poznania nie jest psychologią. Drugi poważny mankament drogi transcendentalno-psychologicznej wiąże się z błędem *petitio principii*, który występuje tutaj w postaci założenia tego, co należy wykazać. Tak więc na początku tej drogi przyjmuje się, że przedmiot transcendentny (powinność) musi istnieć przed uczuciem; należy założyć fakt, że prawda jest czymś, co należy wykazać, i wreszcie musi być założony rezultat, tzn. że przedmiot poznania jest powinnością. Rickert stwierdza: „[...] może się okazać słusznym, że przedmiot poznania jest transcendentną powinnością i że jego poznanie jest aktem uznania, ale ani transcendencji, ani powinności, ani uznania nie wykazaliśmy na podstawie analizy aktu poznawczego, lecz co najwyżej są one już wyjaśnione za pomocą stałych pojęć i zostały zastosowane do konkretnego materiału, który zyskał dzięki temu logiczny sens.”⁸¹ Drugą drogą, przedstawioną w omawianym tekście, jest ta, którą nazywa transcendentalno-logiczną.

⁷⁹ Zob. ibidem, s. 47.

⁸⁰ H. Rickert: *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik*. „Kant-Studien” 1909, 14. Nr., s. 169—228.

⁸¹ „Kurz, es mag richtig sein, dass der Gegenstand der Erkenntnis ein transscendentes Sollen und dass seine Erkenntnis ein Akt der Anerkennung ist, aber weder die Transscendenz noch das Sollen noch die Anerkennung haben wir aus der Analyse der Erkenntnisaktes bewiesen, sondern es sind höchstens schon vorher feststehende Begriffe erläutert und auf ein konkretes Material angewendet worden, das dadurch einen bestimmten logischen Sinn erhielt.” Ibidem, s. 192.

Założenie tekstu *Dwie drogi teorii poznania* jest jednak inne niż wykazanie błędności pierwszej drogi, przedstawionej już w *Der Gegenstand der Erkenntnis* (1892), i przedstawienie drugiej. Zadanie to charakteryzuje Rickert w następujący sposób: „Obie drogi teorii poznania, o których tutaj mówimy, powinny prowadzić do określenia transcendentnego przedmiotu poznania, a więc w tym sensie obie [winny — A. J. N.] być transcendentalno-filozoficznymi.”⁸² Wniosek ten wynika z przekonania o komplementarnym charakterze obu dróg. Rickert jest świadom tego, że każda z dróg ma swoje słabe punkty. Nie przeczy to jednak temu, że jednocześnie obie mają pewne zalety. Droga transcendentalno-psychologiczna nie ukazuje bezpośredniego dostępu do wartości, jak czyni to transcendentalno-logiczna. Różnica między nimi jest różnicą ujętego sensu. Sens jest dla Rickerta znaczeniem zdania prawdziwego⁸³, należy on do sfery wartości i może być pojęty tylko jako wartość. Sens ten jest wartością i tylko jako taki może być pojęty. Pierwsza droga ukazuje sens immanentny, druga natomiast — transcendentny. Droga transcendentalno-logiczna charakteryzuje się innym odniesieniem do przedmiotu poznania niż transcendentalno-psychologiczna. „Pierwsza droga zaprowadziła nas do roszczenia, a roszczenie to zostało później zinterpretowane (*gedeutet*) jako transcendentna powinność. Druga droga zaprowadziła nas bezpośrednio do transcendentnej wartości.”⁸⁴

Rickert porusza się w sferze wartości, ma jednak na myśli wartości poznawcze, jak identyczność czy niesprzeczność. Właśnie tutaj ukazuje się rola logiki, która — zdaniem omawianego autora — „nie daje żadnego teoretycznego »poznania« tego rodzaju, jakie dają nauki o bycie, lecz odkrywa tylko założenia wszelkiego poznania bytu i dlatego sama nie powinna przyjmować formy poznania bytu”⁸⁵. Problemem, z jakim styka się tak sformułowana teoria poznania (logika bądź filozofia), staje się w ujęciu Rickerta problem zasadniczego dualizmu bytu i poznania (sensu), rzeczywistości i wartości. Jego zdaniem poznanie stanowi swoistą próbę uchwycenia stosunku pomiędzy tym, co immanentne, i tym, co transcendentne. Dopiero w tym kontekście ukazuje się znaczenie sensu immanentnego, który dany jest w drodze transcendentalno-psychologicznej; pełni on funkcję pośrednika między owymi sferami⁸⁶. Rozdział ten ma dla Rickerta fundamentalne znaczenie; filozofowi chodzi o zbudowanie mostu między sferą immanencji i sferą transcendencji.

⁸² Ibidem, s. 174.

⁸³ „[...] wir nennen daher die Bedeutung eines Satzes oder Satzäquivalentes, die wahr sein kann, den Sinn, im Gegensatz zur blossen Wortbedeutung, die zwar zum Bestandteil eines solchen logischen Sinnes zu werden, für sich aber weder wahr noch falsch zu sein vermag.” Ibidem, s. 200.

⁸⁴ Ibidem, s. 209.

⁸⁵ Ibidem, s. 215.

⁸⁶ Zob. ibidem, s. 220—221.

Natomiast znaczenie drogi transcendentalno-psychologicznej ukazuje się w tym, że właśnie w niej rozdzielenie jest minimalne. Minimalne rozdzielenie polega na tym, że poszukuje się myśli w akcie myślenia, znaczenia — w sądzie, wartości zaś — w rzeczywistości⁸⁷. Filozofia zmierza — w rozumieniu Rickerta — do tworzenia jedności — droga filozofii jest poszukiwaniem jedności — i właśnie pierwsza droga spełnia ten warunek, gdyż okazuje się bliższa owej jedności. Znaczenie logiki dla filozofii (dziedzin utożsamionych w tekście *Dwie drogi teorii poznania*) podkreśla Rickert również w opublikowanym trzy lata później artykule *Urteil und Urteilen*⁸⁸. Odróżnia tam bardzo wyraźnie:

- 1) rzeczywisty akt sądzenia,
- 2) wrodzone mu znaczenie sądu,
- 3) niezależną od niego logiczną treść sądu⁸⁹.

Rozważania zawarte w artykule *Dwie drogi teorii poznania* charakteryzują się przede wszystkim koniecznością wskazania nieempirycznego punktu wyjścia teorii poznania (filozofii). Rickert z pewnością nie jest odosobniony w swych dążeniach, wszak kilka lat wcześniej ukazały się *Logische Untersuchungen* Edmunda Husserla, których pierwszy tom poświęcony jest rozprawie z psychologizmem. Rickert z całą stanowczością wyraża przekonanie, że prawda zawarta jest w sądzie. Kryje się tutaj jednak niebezpieczeństwo relatywizmu, czego zresztą sam ma świadomość. Nie ma natomiast wątpliwości, że właśnie poglądem „nowoczesnym” — *modern*, jak pisze — jest przekonanie, iż każda prawda jest względna, każda jest ważna dla tego, kto poznaje⁹⁰. W takim ujęciu sąd zależy od sądującego. Dlatego w omawianym artykule pojawia się koncepcja transcendentnego sensu, sensu niezależnego od aktu sądzenia. Rickert — podobnie jak Husserl — wskazuje na znaczenie teorii zdań samych w sobie Bernarda Bolzana, zawartej w jego *Wissenschaftslehre* (1837)⁹¹. Rickert nie wskazuje wyraźnie różnic między własnymi przemyśleniami a koncepcjami Brentana i Husserla, w przekonaniu że znawcy sami je zauważą. Iso Kern podkreśla z kolei, że Husserl krytykował ujęcie Rickertowskie za:

- 1) punkt wyjścia,
- 2) jedynie formalne ujęcie problemu poznania,
- 3) określenie poznania mianem zajęcia stanowiska wobec wartości⁹².

⁸⁷ Zob. ibidem s. 224.

⁸⁸ H. Rickert: *Urteil und Urteilen*. „Logos” 1912, 3. Nr., s. 230—245.

⁸⁹ Zob. ibidem, s. 231.

⁹⁰ Zob. H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag...*, s. 72; Idem: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung...*, s. 301—308.

⁹¹ Zob. H. Rickert: *Zwei Wege der Erkenntnistheorie...*, s. 195—196, przypis.

⁹² Zob. I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 376.

Kern podkreśla zarazem, że niejednokrotnie rozważania Husserla polegają na niezrozumieniu myśli Rickerta. W tym znaczeniu Husserl jest o wiele bliższy Rickertowskiemu rozumieniu filozofii, niż sam to sobie uświadamia. Nie przeczy to, oczywiście, różnicom w ujęciu podstawowych kwestii filozofii. I tak, na przykład, powiada Kern, że Husserl nie zrozumiał użytego przez Rickerta pojęcia przedmiotu — dla Husserla przedmiotem jest bytujący przedmiot, dla Rickerta natomiast jest nim to, co „nie-bytujące”⁹³. Odwołując się do słów samego Rickerta, można powiedzieć, że nauka traktująca o wartościach teoretycznych stanowi „*a priori* nauk”⁹⁴. Owo *a priori* nie jest ani bytem psychicznym, ani bytem realnym bądź idealnym, lecz jedynie formą sensu, wartością teoretyczną, która ma transcendentną ważność oraz stanowi fundament wszelkiej prawdy i poznania zarazem.

Nie rozstrzygając niczego przedwcześnie, wypada tylko wskazać dwie trudności. O pierwszej wspomina Beata Trochimska: „Przechodząc do podsumowania i oceny obu przedstawionych przez Rickerta metod dochodzenia »wartościowości«, prawdziwości sądu, należy zauważyć, że zarówno droga psychologii transcendentnej, jak i droga logiki obiektywnej nie spełniły swej roli. W konsekwencji Rickert proponuje połączenie obu metod.”⁹⁵ Nie sformułowana pozostaje odpowiedź na pytanie, czy autor *Der Gegenstand der Erkenntnis* rzeczywiście proponuje połączenie obu metod jako konsekwencję, czy też raczej z góry zakłada konieczność istnienia takiego połączenia, na co wskazywałyby rozważania zawarte w *Zwei Wege der Erkenntnistheorie*. Drugą trudność podkreśla Trochimska, odwołując się do Konstantego Bakradzego, który wskazuje na zagadkowy charakter połączenia tego, co immanentne, z tym, co transcendentne⁹⁶. Również tej zagadkowości Rickert był w pełni świadomy w artykule z roku 1909. Problemem jest tu bowiem (i zawsze nim dla Rickerta pozostało) pogodzenie obiektywności sądu z jego wypowiedzeniem. Proces sądenia ma charakter realny, natomiast obiektywna ważność wymaga od niego charakteru idealnego. Dylemat — mający swoje źródło w filozofii Bernarda Bolzana — jest wspólny neokantyzmowi i fenomenologii. W neokantyzmie trudność sprowadza się do tego, że sąd ma miejsce w czasie, prawda natomiast powinna być ponadczasowa.

⁹³ „Husserl versteht hier unter »Gegenstand« den seienden Gegenstand, der erkannt und über den urteilt wird, während Rickert darunter vorerst nur dasjenige verstehen will, was dem Erkennen seine Gültigkeit verleiht. In seinen weiteren Ausführungen des genannten Aufsatzes wird Rickert diesen »transzendenten Gegenstand« gerade als den nichtseienden Gegenstand bestimmen — der seiende Gegenstand ist für Rickert immer immanent —, sondern als geltenden Wert oder auch als ein Sollen.” Ibidem, s. 380—381.

⁹⁴ H. Rickert: *Zwei Wege der Erkenntnistheorie...*, s. 208.

⁹⁵ B. Trochimska: *Ewidencyjna teoria prawdy Heinricha Rickerta*. W: *Studia z filozofii współczesnej*. Red. R. Różanowski. Wrocław 1995, s. 33.

⁹⁶ Zob. K. Bakradze: *Z dziejów filozofii współczesnej...*, s. 260.

Filozofia transcendentalna

Od trzeciego wydania *Przedmiot poznania* ukazuje się w bardzo zmienionej postaci. Tymczasem bowiem napisał Rickert wspomniane już teksty *Dwie drogi teorii poznania* oraz *Sąd i sądzenie*. Chodzi teraz o pokazanie tych elementów, które wpłynęły na zmianę jego poglądów, przy czym nie można przecenić znaczenia tekstu z 1909 roku. Rzecz w tym, że Rickert niezwykle trafnie ujmując kwestię samego problemu poznania, o czym wspomina Bakradze: „Przede wszystkim trzeba zwrócić uwagę na słuszne ujęcie przez Rickerta »podstawowego zagadnienia teoriopoznawczego«. Do pojęcia poznania, mówi Rickert, należy prócz podmiotu, który poznaje, także przedmiot, który jest poznawany. Przez przedmiot rozumie się to, co występuje wobec podmiotu jako *przedmiot*, który jest poznawany. Przez przedmiot rozumie się to, co występuje wobec podmiotu jako coś, co jest od niego niezależne w tym sensie, że poznanie powinno być ku niemu zwrócone, jeśli chce dopiąć swego celu; cel zaś poznania polega na byciu obiektywnym.”⁹⁷ Jak więc rozumie Rickert koncepcję poznania w kolejnych wydaniach *Der Gegenstand der Erkenntnis* (ponieważ szóste wydanie, z roku 1928, było ostatnim, które ukazało się za życia autora, wystarczy się ograniczyć do niego)?

Rickert radykalizuje swoje ujęcie teorii poznania w stosunku do wydania pierwszego. Jeszcze w roku 1982 pisał: „»Świat zewnętrzny«, o którego istnienie pytamy, nie może być ani światem przestrzennie położonym poza moim ciałem, ani nie może być światem istniejącym wewnątrz mojej świadomości, jako bezpośrednio dany obiekt. Pozostaje jeszcze tylko świat poza moją świadomością, ku któremu może się skierować wątpliwość. Nasze pytanie możemy teraz sformułować w ten sposób: Czy poznająca świadomość odnosi się tylko do immanentnych, czy także do transcendentnych obiektów?”⁹⁸ Natomiast później dodaje: „Kto uważa za problem filozoficzny realność przestrzennego świata zewnętrznego albo »rzeczy poza nami«, ten nie pojął jeszcze nic z teorii poznania.”⁹⁹ Konsekwencją jest wyraźne sformułowanie problemu filozofii transcendentalnej. Rickert stwierdza mianowicie: „Badanie, które zajmuje się tym, co transcendentne, w taki sposób, że bada jego znaczenie dla obiektywności poznania, albo pyta o przedmioty transcendentne jako ostateczną miarę poznania, nazywamy transenden-

⁹⁷ Ibidem, s. 239.

⁹⁸ „Die »Aussenwelt« also, nach deren Existenz wir fragen, kann weder die räumlich ausserhalb meines Körpers gelegene, noch die als unmittelbar gegebenes Objekt innerhalb meines Bewusstseins liegende Welt sein. Es bleibt nur noch die Welt ausserhalb meines Bewusstseins übrig, gegen die sich der Zweifel richten kann. Unsere Frage können wir jetzt auch dahin formulieren, ob das erkennende Bewusstsein es nur mit immanenten oder auch mit transcendenten Objekten zu thun hat.” H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag...*, s. 10.

⁹⁹ H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung...*, s. 21.

talnym i dlatego filozofię poznania biorącą początek od problemu transcendentencji najlepiej określić jako filozofię transcendentalną.”¹⁰⁰

W Rickertowskim sformułowaniu transcendentalizmu widać wyraźną różnicę w porównaniu z transcendentalizmem Kanta. Transcendentalizm Kantowski, przez Baumgartnera nazwany klasycznym, eksponuje przedmiotowe odniesienie poznania. Kant chce badać warunki możliwości poznania, nie rezygnuje jednak z poznania bytu. Tymczasem Rickert podkreśla przede wszystkim znaczenie momentu aksjologicznego, znajdującego wyraz w tym, że bada się znaczenie dla obiektywności poznania tego, co transcendentne. Problem filozofii staje się problemem teorii poznania, problem bytu staje się problemem obowiązywania. Logika filozofii zyskuje miano podstawowej dyscypliny filozoficznej. Ujawnia się tutaj podstawowa kwestia, którą trafnie charakteryzuje Manfred Brelage: „Żadna forma ontycznego bądź ontologicznego poznania nie może ugruntować obowiązywania pryncypiów wszelkiego poznania. Przez tę tezę krytycyzm uwalnia się od wszelkich założeń, w których implikowany jest byt.”¹⁰¹

Przedmiot poznania precyzuje teraz Rickert (zdecydowanie wyraźniej niż w pierwszym wydaniu), charakteryzując własne stanowisko filozoficzne, które określa mianem stanowiska immanencji (*Standpunkt der Immanenz*). Zdaniem autora *Der Gegenstand der Erkenntnis* wzajemny stosunek podmiotu i przedmiotu, Rickert mówi o przeciwieństwie podmiot — przedmiot (*Subjekt-Objekt-Gegensatz*), może być trojaki. W pierwszym wypadku zaznacza się przeciwieństwo podmiotu psychofizycznego i świata przestrzennego, w drugim — podmiot wymaga świata jako swego korelatu. „Filozofia transcendentalna — stwierdza dalej Rickert — może rozpoczynać tylko od trzeciego przeciwieństwa, od stosunku świadomości do jej treści albo podmiotu teoriopoznawczego do immanentnych wobec niego przedmiotów. To, co transcendentne, musi być w y w n i o s k o w a n e, jeżeli w ogóle powinno ono być teoretycznie przyjęte.”¹⁰²

Zarysowują się tutaj dwie kwestie związane z rozumieniem transcendentalizmu, którego zwolennicy poszukują warunków możliwości wiedzy w ogóle. Kwestia pierwsza łączy się ściśle z punktem wyjścia filozofii transcendentalnej. Ten zaś — w ujęciu neokantyzmu — może być tylko immanentny. Tylko bowiem taki punkt wyjścia da się usprawiedliwić, gdyż nie można ugruntować ontologii. Rickert podkreśla teoriopoznawczy charakter pojęć swej filo-

¹⁰⁰ „Eine Untersuchung, die sich mit dem Transzendenten in der Weise beschäftigt, daß sie seine Bedeutung für die Objektivität der Erkenntnis untersucht oder nach den transzendenten Gegenständen als letzten Maßstäben der Erkenntnis fragt, nennen wir transzendental, und deshalb ist die vom Transzendenzproblem ausgehende Philosophie des Erkennens am besten als Transzendentalphilosophie zu bezeichnen.” Ibidem, s. 22.

¹⁰¹ M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie...*, s. 90—91.

¹⁰² H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung...*, s. 68.

zofii¹⁰³. Druga kwestia wiąże się z rozumieniem „świadomości w ogóle”. Rickert poszukuje wiedzy obiektywnej i koniecznej, nie może zatem mówić o świadomości empirycznej. Dlatego przedmiotem swego zainteresowania czyni świadomość w ogóle, natomiast podmiot transcendentálny nawiązuje w jego rozumieniu do koncepcji Kanta. Zagadnienie to ma ponadto związek z ogólnym stanowiskiem neokantyzmu, który w założeniu jest nie tylko antypsychologizacyjny, ale również antyhistoryczny. Trzeba jeszcze wspomnieć o — fundamentalnym dla neokantyzmu badeńskiego — problemie obowiązywania bądź ważności. Brelage pisze tak: „Chociaż krytycyzm określa się sam jako *idealizm*, to jego właściwym przedmiotem nie jest podmiot, lecz ogół pryncypiów, które nadają naszym myślom ważność i czynią je prawdziwymi myślami. Idealizm krytyczny nie jest idealizmem podmiotu, lecz *idei*; zawdzięcza on swoją nazwę nie »idei« Locke’a rozumianej jako przedstawienie, lecz idei Platona rozumianej jako hipoteza, prawo, obowiązująca wartość.”¹⁰⁴ Jedyne uwzględnienie tej perspektywy pozwala dociec, dlaczego Rickert nie rozumie zarzutu konsejencjalizmu (łac. *conscientia*), który pod jego adresem wysunął Oswald Külpe. Rickert uważa, że nazwa ta nie jest właściwa, gdyż wiąże się z rozumieniem poznania jako przedstawienia (a nie sądu) i wówczas każdy, kto nie jest zwolennikiem teorii dwóch światów, zasługuje na miano konsejencjalisty¹⁰⁵.

Wynika z tego stwierdzenia niezwykle ważny element filozofii Rickerta. Stanowisko immanencji (związane z zasadą fenomenalności bądź z zasadą immanencji — będącej modyfikacją sformułowanej przez Reinholda zasady świadomości) jest dla niego jedynym uprawomocnionym sposobem dotarcia do pojęcia świadomości w ogóle, przy założeniu że poznanie rozumie się jako sądzenie. Pogląd ten nie do końca pozostaje zgodny z klasycznym sformułowaniem transcendentalizmu. Stanowisko Rickerta jest, oczywiście, stanowiskiem transcendentálnym, ale nie należy zapominać o jego odmienności wobec sformułowania klasycznego, jakie prezentuje Kant. Gerhart Schmidt w następujący sposób charakteryzuje transcendentalizm: „Filozofia transcendentálna nie zapewnia prawdy materialnej, ta bowiem jest rzeczą doświadczenia, przykładowo — badań przyrodniczych. Zostają jednak wytyczone aprioryczne ramy każdego treściowego poznania i zostaje podany zasięg *a priori* ukształ-

¹⁰³ Ibidem, s. 58.

¹⁰⁴ „Obwohl der Kritizismus sich selbst als kritischen *Idealismus* begreift, ist sein eigentlicher Gegenstand nicht das Subjekt, sondern der Inbegriff der Prinzipien, die unseren Gedanken Gültigkeit verleihen und sie zu wahren Gedanken machen. Der kritische Idealismus ist kein Idealismus des Subjekts, sondern der *Idee*; nicht der »idea« Lockes in ihrer Bedeutung als Vorstellung, sondern der Idee Platons in ihrer Auslegung als Hypothesis, Gesetz, geltender Wert verdankt er seinen Namen.” M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie...*, s. 94--95.

¹⁰⁵ Zob. H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung...*, s. 65, przypis.

towanego poznania.”¹⁰⁶ Dla Rickerta — zgodnie z doktryną szkoły badeńskiej — transcendentalizm wiąże się z rezygnacją z poznania bytu i z poszukiwaniem podstaw ważności. Na tym polega zasadnicza różnica między klasycznym rozumieniem stanowiska transcendentalnego a stanowiskiem Rickerta. Autor *Der Gegenstand der Erkenntnis* jest przekonany, że przedstawiciele żadnego innego stanowiska — poza stanowiskiem immanencji — nie zdołają uzasadnić pojęcia świadomości w ogóle, koniecznego do ugruntowania ważności wszelkiej obiektywnej wiedzy. Taki pogląd Rickerta staje się zrozumiały wówczas, gdy uświadomimy sobie, że chodzi mu o transcendentalne uzasadnienie poznania. Ze stanowiska transcendentalnego — nie tylko w ujęciu Rickerta, lecz całego neokantyzmu badeńskiego, a także marburskiego — zainteresowanie teorii poznania kieruje się nie ku świadomości empirycznej, lecz ku świadomości w ogóle. Dlatego należy wyraźnie odróżnić poznanie empiryczne, które ma charakter realnego zdarzenia, od poznania transcendentalnego¹⁰⁷. Transcendentalizm — w ujęciu Rickerta — stawia wprawdzie pytanie o przedmiot poznania i charakteryzuje go jako niezależny od świadomości, ale wszelkim innym stanowiskom poza stanowiskiem immanencji odmawia możliwości poznania przedmiotu. Stanowisko immanencji z kolei akcentuje fakt, że „wszelka rzeczywistość jest treścią świadomości, chce jednak przez to scharakteryzować tylko rodzaj bytu realnego, bez jakiegokolwiek ontologicznego określenia pojęcia całości świata”¹⁰⁸.

W ujęciu Rickerta ściśle wiąże się rozumienie filozofii, jej zadań oraz celów z rezultatem, jakim jest określona koncepcja poznania. Podstawowe założenie wynika z rozumienia transcendentalizmu. Rickert podkreśla, że punkt wyjścia filozofii stanowi korelacja obowiązującej wartości i wartościującego podmiotu¹⁰⁹. Autor *Der Gegenstand der Erkenntnis* pisze: „Wszystkie dyscypliny filozoficzne mają w tym swe wspólne źródło: traktują one o wartościach, które obowiązują, i o ich urzeczywistnieniu w dobrach przez podmioty, które je oceniają.”¹¹⁰ U podstaw takiego założenia tkwi — wspólne Rickertowi i Husserlowi (choć nie tylko) — przekonanie, że przedmiotem filozofii nie może być to samo, co stanowi przedmiot nauk szczegółowych. Wynika to z rozumienia transcendentalizmu, który przede wszystkim rozumiany jest jako ugruntowanie wszystkich nauk. Skoro chodzi

¹⁰⁶ G. Schmidt: *Die Transzendentalität des Seinsgedankens*. In: *Die Aktualität der Transzendentalphilosophie. Hans Wagner zum 60. Geburtstag*. Hrsg. von G. Schmidt und G. Wollandt. Bonn 1977, s. 21.

¹⁰⁷ Zob. H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung...*, s. 101—102.

¹⁰⁸ Ibidem, s. 81; por. s. 58.

¹⁰⁹ Zob. ibidem, s. 438.

¹¹⁰ „Darin haben alle philosophischen Disziplinen ihre gemeinsame Wurzel: sie handeln von Werten, die gelten, und von ihrer Verwirklichung in Gütern durch Subjekte, die sie anerkennen.” Ibidem.

o ugruntowanie wszelkiej wiedzy, to filozofia winna antycypować wszystkie nauki realne. Filozofię pomimo — zdaniem Rickerta — ścisłego kontaktu z naukami szczegółowymi różni od nich cel i metoda. Celem filozofii nie jest rzeczywiste poznanie, a więc poznanie rzeczywistości. W tym kontekście powiada Rickert, że teoria poznania jest „czystą logiką”¹¹¹. Przedmiotem filozofii jest poznanie wartości, co stanowi wyróżnik transcendentalizmu szkoły badeńskiej. Herbert Schnädelbach tak charakteryzuje stanowisko Rickerta: „Rickert pozostaje przy tym zawsze na gruncie aksjologicznie interpretowanej »świadomości w ogóle«, tj. filozofii transcendentalnej, ukierunkowanej na teorię wartości.”¹¹² Nie to, co istnieje, jest dla Rickerta przedmiotem filozofii, lecz to, co obowiązuje.

Dlatego też osobliwego znaczenia nabiera stosunek filozofii do nauk szczegółowych. Osobliwość ta potęguje się wtedy, kiedy nie uwzględnia się transcendentalnego charakteru jego rozważań. Tłumaczy Rickerta właśnie transcendentalizm, będący w istocie poszukiwaniem możliwości ugruntowania wszelkiej wiedzy. „Innymi słowy — pisze on — nauka o wartościach teoretycznych traktuje o tym, co pojęciowo p o p r z e d z a wszystkie nauki realne, a nawet ich materiał przyjęty jako »realny« bądź »rzeczywisty«. Traktuje ona szczególnie o formach »realności« albo »rzeczywistości« jako wartościach teoretycznych, które w postaci form nie mogą nigdy istnieć, jednak muszą o b o w i ą z y w a ć transcendentnie, jeśli winno być możliwym prawdziwe i sensowne mówienie o rzeczach »realnych« albo »rzeczywistych«.”¹¹³

Rozważania ontologizujące

W koncepcji Rickerta następuje jednak pewna zmiana w ujmowaniu problematyki filozoficznej, a mianowicie pod wpływem odrodzenia się ontologii, widocznego zwłaszcza w koncepcjach Martina Heideggera i Nicolaia Hartmanna (pomimo różnic w jej rozumieniu, które z powodu złożoności obu koncepcji trzeba tutaj pominąć). Zwraca na to uwagę Andrzej Przyłębski, który zauważa: „Okolo roku 1900 Rickert zaczyna pracować nad dziełem pt. *System filozofii*, ogłaszając co jakiś czas w różnych czasopismach rozprawy, będące cegiełkami tego systemu. W trakcie prac nad tym dziełem dokonuje się u Rickerta — głównie pod wpływem Heideggera i Hartmanna — przemiana, polegająca na wysunięciu na pierwszy plan pojęcia bytu i podporządkowania mu innych kategorii, włącznie z wartością i powinnością. [...] Dzieje się to

¹¹¹ Zob. ibidem, s. 154, 268, 293.

¹¹² H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831—1933...*, s. 282.

¹¹³ H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung...*, s. 269.

wszystko w latach trzydziestych. Okres ten nazywa się zazwyczaj okresem ontologicznym.”¹¹⁴

W związku z przemianą w myśleniu powstaje również koncepcja ontologii rozumianej jako nauka o całości świata. Rickert występuje tu jako obrońca neokantyzmu i odwołuje się do filozofii Kanta, stwierdzając, że jego koncepcja filozofii, zawarta w *Krytyce czystego rozumu*, nie była koncepcją filozofii rozumianej jako dyscyplina częściowa, lecz jako nauka o całości świata (*Ganzheitswissenschaft*)¹¹⁵. W odwołaniu się do Kanta ma Rickertowi pomóc stwierdzenie, że alternatywa: teoria poznania bądź metafizyka (ontologia), polega na nieporozumieniu. Ten bowiem, kto jako metafizyk bądź ontolog chce poznać całość świata, musi troszczyć się o poznanie¹¹⁶. Warto podkreślić fakt, że autor *Der Gegenstand der Erkenntnis* nie widzi różnicy między ontologią a metafizyką.

Przywołując Kanta, jednocześnie polemizuje Rickert z Heideggerem w celu obrony neokantyzmu. Obrona polegać ma na wykazaniu racji neokantyzmu i niesłuszności poglądu wspólnego Heideggerowi i całemu ruchowi fenomenologicznemu, który nazywa intuicjonizmem teoretycznym. Dyskusja toczy się wokół pojęcia prawdy, gdyż Rickert jest przekonany, że koncepcja Heideggera zawiera adekwacyjną teorię prawdy: „[...] to, co prawdziwe, nie byłoby według intuicjonizmu teoretycznego niczym innym, jak tym, co naocznie nieskryte, nieukryte.”¹¹⁷ Rickert znajduje się w niezwykle trudnej sytuacji. Z jednej bowiem strony, musi wykazać, że ontologia jest podstawową dziedziną filozofii i w tym sensie teoria poznania ogranicza się tylko do ugruntowania ontologii, co nie należy do zadań łatwych. Trudność polega na tym, że pozostaje to w sprzeczności z dotychczasowym przedmiotem filozofii, jakim w odniesieniu do szkoły badeńskiej było poznanie, a nade wszystko — jego wartość i powinność. Z drugiej strony, skierowanie zainteresowań ku ontologii wiąże się z kwestionowanym dotychczas zwrotem ku antropologii filozoficznej. Ponadto w koncepcjach ontologizujących, o których mowa, powraca — przeważający, zdawać by się mogło, w neokantyzmie — problem obrazu poznawczego.

Rickert akcentuje przede wszystkim rolę języka w poznaniu, gdyż wszelkie poznanie musi się wyrażać w języku. Przy tym istota poznania tkwi nie w słowach, lecz w ich znaczeniach. W ten sposób, z jednej strony, Rickert pozostaje w zgodzie z rozważaniami zawartymi w *Der Gegenstand der Erkenntnis*, gdzie analizuje wypowiedzi o przedmiocie. „Kaźda poznawczo

¹¹⁴ A. Przyłębki: *Emila Laska logika filozofii...*, s. 17.

¹¹⁵ H. Rickert: *Kennen und Erkennen*. „Kant-Studien” 1934, 39. Nr., s. 139.

¹¹⁶ Zob. ibidem, s. 140.

¹¹⁷ „[...] das Wahre wäre nach dem theoretischen Intuitionismus nichts anders als das anschaulich Unverborgene, Unverhüllte.” Ibidem, s. 142.

prawdziwa wypowiedź, a więc każde wyrażenie poznania, składa się — jeśli jest ona językowo całkowicie rozwinięta tak, że ujawnia się jej teoriopoznawczo znacząca struktura także gramatycznie — z podmiotu i orzeczenia, jak mówi się w gramatyce, albo w grece: *ὑποκείμενον* i *κατηγορούμενον*. Mianowicie do podmiotu, który ewentualnie może być spostrzeżony bezpośrednio oglądowo [jako] »nieskryty« (*unverhüllt*) i wówczas określony przez »to«, dołączony jest orzecznik, który oznacza coś innego niż słowo podmiotowe. Inaczej nie można mówić o poznaniu »przedmiotowym«.¹¹⁸ Z drugiej natomiast — może się uważać za kontynuatora pomysłów zawartych w *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* Emila Laska. W rezultacie Rickert jest teraz przekonany, że filozofia, która jest logiką predykatu, zajmuje się całością świata. Pierwszy bowiem krok, jaki musi uczynić ontolog, to uświadomienie sobie całego zasięgu bytu świata. Trudność, na jaką napotyka ontologia ze strony koncepcji neokantyzmu badeńskiego, polega ponadto na tym, że ontologia jest nauką generalizującą — Rickert zaś bardzo wyraźnie odróżnia nauki generalizujące od nauk indywidualizujących. Uwzględniwszy jednak odrzuconą teorię obrazu, koncepcję nauki oraz konieczność jej ugruntowania, autor *Der Gegenstand der Erkenntnis* dochodzi do wniosku, że filozofia jest nauką, która pozwala uzyskać obraz całości. Ten obraz całości uzyskuje się — zdaniem Rickerta — przez wgląd w przedmioty złożone. Na nie zaś składają się określone grupy przedmiotów.

Na marginesie warto dodać, że problem systemu filozoficznego stanowi jedną z naczelných kwestii filozofii Rickerta. Podkreśla to bardzo wyraźnie w tekście z roku 1910, zamieszczonym w pierwszym tomie czasopisma „Logos” i noszącym tytuł *O pojęciu filozofii*¹¹⁹. Zaznacza tam, że filozofia jest jedyną nauką, dzięki której można ująć całość świata, i dlatego podstawowy jej problem — co doskonale współbrzmi z naczelnym założeniem jego fundamentalnego dzieła — dotyczy przedmiotu poznania. Problem przedmiotu filozofii w ujęciu Rickerta sprowadza się do tego, że w przeciwieństwie do nauk szczegółowych musi ona być nauką o całości¹²⁰. Na tym zresztą — jego zdaniem — polega różnica w ujęciu jej przedmiotu: nie jest nim rzeczywistość, lecz wartość¹²¹. Jednocześnie Rickert daje wyraz przekonaniu, że problem wartości nie wyczerpuje filozofii, gdyż ta musi poszukiwać jedności wartości i rzeczywistości; filozofia zatem musi poszukiwać trzeciego królestwa, którym

¹¹⁸ Ibidem, s. 147.

¹¹⁹ H. Rickert: *Vom Begriff der Philosophie*. „Logos” 1910, 1. Nr., s. 1—34.

¹²⁰ „Der Wirklichkeit gegenüber kann die Philosophie daher nur noch eine Aufgabe haben: sie muß im Gegensatz zu den Einzelwissenschaften, die sich stets auf Teile beschränken, die Wissenschaft vom Ganzen sein.” Ibidem, s. 14.

¹²¹ Zob. ibidem, s. 15.

okazuje się królestwo sensu. Kończąc swoje rozważania podkreśla jeszcze raz to, co stanowi istotny punkt jego filozofii, czyli znaczenie systemu¹²².

Byt w perspektywie transcendentalnej, czyli koncepcja Emila Laska

Najwięcej kłopotów w obrębie szkoły badeńskiej nastrocza filozofia Emila Laska. Właściwie powinien on być rozpatrywany wcześniej niż jego nauczyciel Heinrich Rickert. Odpowiedzi na rodzące się wątpliwości, dotyczące wzajemnej relacji obu myślicieli, udzieliło samo życie, które doprowadziło do tego, że nauczyciel przeżył ucznia. Co więcej, właśnie Rickert bardzo wiele zaczerpnął z myśli Laska, a ukazuje to ewolucja jego filozofowania. Jest ono w dużej mierze kontynuacją głównych wątków logiki filozofii Laska. Werner Flach twierdzi wprost, że „Rickert dyskutował przede wszystkim z E. Laskiem, w którego dorobku aż do śmierci Laska widział własne naukowe dziedzictwo”¹²³. Przedwczesna śmierć Laska spowodowała konieczność rozwinięcia pewnych tez jego filozofii przez samego nauczyciela, którym przecież był Rickert. Zależność nie jest tu, oczywiście, jednostronna, lecz bezwzględnie wzajemna, jednakże właśnie w myśli Laska dominuje teoria poznania i logika. To, co niewątpliwie stanowi istotny element jego myśli, wskazuje Flach, który uważa, iż w spuściźnie, jaką pozostawił po sobie Lask, łatwo znaleźć przesłanki potwierdzające przypuszczenie, że Lask nie ograniczyłby się tylko do tych dwóch dziedzin filozofii¹²⁴. Andrzej Przyłębski również potwierdza zależność między filozofią Laska i Rickerta, podkreślając, że autor *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* był nie tylko uczniem, ale również krytykiem filozofii swego nauczyciela¹²⁵. W późniejszej książce, powołując się na Konrada Hobego, Przyłębski mówi wprost: „W niemieckiej literaturze krytycznej stwierdza się nawet (i jest to wniosek w moim pojęciu całkowicie zasadny), iż E. Lask swym ciągłym korygowaniem stanowiska Rickerta, od którego pierwotnie wychodził, doprowadził w końcu do przewyższenia zasadniczych idei neokantyzmu badeńskiego, a w konsekwencji — całej filozofii transcendentalnej.”¹²⁶ Wniosek ten jest może zbyt radykalny, niemniej jednak

¹²² „Selbstverständlich sollte allein die Möglichkeit einer einheitlichen Weltanschauung überhaupt in diesem Begriff der Philosophie aufgezeigt werden. Den Weg zu ihr selbst kann nur das System der Philosophie weisen.” Ibidem, s. 34.

¹²³ W. Flach: *Die süddeutsche Schule des Neukantianismus...*, s. 47.

¹²⁴ Ibidem, s. 52.

¹²⁵ Zob. A. Przyłębski: *Emila Laska logika filozofii...*, s. 78–83.

¹²⁶ A. Przyłębski: *W poszukiwaniu królestwa filozofii...*, s. 71.

prawdziwy w odniesieniu do neokantyzmu badeńskiego. Z całą pewnością bowiem filozofia Emila Laska przekracza jego ramy, co cechuje nie tylko koncepcję samego autora *Logiki filozofii...*, ale znajduje wyraz także w myśli Martina Heideggera. Symptomatyczna jest pod tym względem ocena Konrada Hobego, który filozofię Laska sytuuje pomiędzy myślą Rickerta a Heideggera¹²⁷.

Na dwa aspekty filozofii Laska, w kontekście jego przedwczesnej śmierci, zwraca z kolei uwagę Stephan Nachtsheim. W kontekście historycznym podkreśla zależność późniejszych koncepcji Rickerta od filozofii Laska: „Na pierwszym miejscu należy tutaj wymienić Rickerta, którego dyskusja ze swoim uczniem trwale wpłynęła na jego własne dzieło, ale którego także z pewnością należy uważać za pośrednika myśli Laska.”¹²⁸ W ujęciu problemowym natomiast zwracają uwagę dwa fakty.

Po pierwsze, przekonanie, że już za życia filozofa z Wadowic dało się zaobserwować reakcje Rickerta na krytykę, jakiej dokonał Lask. I tak, tekst Rickerta *Zwei Wege der Erkenntnistheorie* (1909) stanowi odpowiedź na krytykę Laska, który zakwestionował reprezentowany przez niego prymat rozumu praktycznego¹²⁹. Podczas III Międzynarodowego Kongresu Filozoficznego, który odbył się w Heidelbergu Lask, wygłosił referat pod tytułem *Czy istnieje „prymat rozumu praktycznego” w logice?*¹³⁰ Tekst *Dwie drogi teorii poznania* stanowi nie tyle odpowiedź Rickerta na postawione tam zarzuty, ile próbę uzgodnienia swego stanowiska — przedstawionego w *Der Gegenstand der Erkenntnis* — z zakwestionowanym przez Laska prymatem rozumu praktycznego. Autor *Logiki filozofii...* wskazuje tutaj na dwa aspekty. Przede wszystkim zastępuje pojęcie powinności pojęciem obowiązkiwania (*Gelten* miast *Sollen*)¹³¹. Dodatkowo wprowadza dwa pojęcia sensu, a mianowicie oprócz sensu subiektywnego wprowadza sens obiektywny.

Po drugie, Nachtsheim ujawnia, że dzieło Laska nie jest skończone, kiedy przytacza zarzut Hartmanna wobec jego formalnej jedynie analizy kategorii. Píše on: „Z tych powodów zrozumiała jest także obiekcja Nicolaia Hartmanna, że Lask pozostał w nauce o kategoriach całkowicie przy tym, co formalne. Faktycznie logika i teoria sądu stanowią preludium do obszernej systematycznej całości.”¹³² Jednocześnie problematyka, którą podejmował Lask, pozwala

¹²⁷ Zob. K. Hobe: *Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask*. „Philosophisches Jahrbuch” 1971, 78. Nr., s. 360—376.

¹²⁸ S. Nachtsheim: *Emil Lasks Grundlehre*. Tübingen 1992, s. 7.

¹²⁹ Zob. ibidem, s. 14. Zob. także A. Przyłębski: *W poszukiwaniu królestwa filozofii...*, s. 77—78.

¹³⁰ E. Lask: *Gibt es einen „Primat der praktischen Vernunft” in der Logik?* In: Idem: *Gesammelte Schriften...*, 1. Bd., s. 347—356.

¹³¹ „Der höchste Punkt in der gesamten Begriffswelt des Nichtseienden, des Wertes und des Sinnes, ist der Begriff des objektiven Geltens an sich.” Ibidem, s. 350.

¹³² S. Nachtsheim: *Emil Lasks Grundlehre...*, s. 5.

na stwierdzenie, że „szukał przewyciężenia neokantyzmu w ugruntowaniu na nowo metafizyki ducha”¹³³.

Decydujący motyw filozofii Laska stanowi idea ścisłej naukowości filozofii¹³⁴. W związku z tym występuje tutaj analogiczna do Husserla koncepcja sensu. Lask mówi o sensie absolutnym, odróżniając go wyraźnie od sensu czegoś¹³⁵. Koncepcja sensu nawiązuje do rozumienia filozofii, jej logicyzacji. U podstaw leży wspólne szkole badeńskiej przekonanie, że przedmiotem poznania jest wartość — taki właśnie jest ogólny wydźwięk *Der Gegenstand der Erkenntnis* Rickerta i właściwie całej jego filozofii. Lask próbuje jednak pójść nieco dalej, a mianowicie w kierunku pogodzenia rezultatów neokantyzmu badeńskiego z metafizycznym wysiłkiem filozofii. Wskazuje zatem na teorię dwóch światów jako podstawowy dualizm filozofii, występujący w każdej teorii filozoficznej pod postacią dualizmu wartości i bytu. Lask mówi zresztą nie tylko o teorii dwóch światów, której protoplastą jest dla niego Platon¹³⁶, ale — w nawiązaniu do Arystotelesa — o teorii dwóch substancji oraz metafizyce dwóch światów¹³⁷. Zarzut metafizyki dwóch światów dotyczy także filozofii Kanta (zobacz niżej). Logikę filozofii pojmuje Lask jako przewyciężenie tych teorii, odrzucenie ich i zastąpienie teorią dwóch elementów, a mianowicie elementu zmysłowego i nadzmysłowego.

Punkt wyjścia filozofii myśliciela z Wadowic pozostaje więc zgodny z doktryną szkoły badeńskiej, będąc jednocześnie jej przewyciężeniem. Lask, próbując znaleźć sferę pośrednią między sferą obowiązywania a sferą zainteresowania metafizyki, między *Gelten* a *Sein*, wskazuje na to, co niezmysłowe. Sfera tego, co niezmysłowe, stanowi — zdaniem Laska — właściwy przedmiot filozofii. Sfera ta łączy — w jego przekonaniu — sferę tego, co nadzmysłowe, i tego, co obowiązujące (nazywa je azmysłowym)¹³⁸. Przedmiotem poznania jest zatem — w myśl koncepcji Laska — to, co nadzmysłowe, i to, co obowiązujące, czyli to, co niezmysłowe (*Nichtsinnliche*). Mówi on wprost: „Kto nadaje filozofii ważność, ten uznaje to, co niezmysłowe, za obiekt

¹³³ *Philosophisches Wörterbuch*. Hrsg. von M. Müller und A. Halder. 2. Aufl. Freiburg im Breisgau 1988, s. 168.

¹³⁴ „Emil Lasks Lehre ist in ihren Grundlagen ebenso wie ihrem systematischen Aufbau und der Durchführung nach bestimmt von der Idee strenger Wissenschaftlichkeit der Philosophie.” S. Nachtsheim: *Emil Lasks Grundlehre...*, s. 34.

¹³⁵ Zob. E. Lask: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*. In: *Idem: Gesammelte Schriften...*, 2. Bd., s. 34, przypis.

¹³⁶ Zob. *ibidem*, s. 223. Również Richard Kroner, wywodzący się ze szkoły badeńskiej, mówi o Kantowskiej nauce o dwóch światach, przy czym kładzie nacisk na rozprawę habilitacyjną. Zob. R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*. 1. Bd. 2. Aufl. Tübingen 1961, s. 96.

¹³⁷ E. Lask: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre...*, s. 226, 231.

¹³⁸ Lask posługuje się następującymi terminami: *Nichtsinnliche*, *Übersinnliche*, *Geltende* i *Unsinnliche*. Zob. *ibidem*, s. 9; por. A. Przyłębski: *W poszukiwaniu królestwa filozofii...*, s. 43.

poznania, za »przedmiot«.”¹³⁹ Już zatem w punkcie wyjścia przekracza Lask koncepcję badeńską. Nie tylko bowiem to, co obowiązujące, jest przedmiotem poznania, lecz także to, co nadzmysłowe. Nie jest to wszakże radykalne zaprzeczenie doktryny badeńskiej, lecz rozszerzenie rozumienia przedmiotu poznania. Zdaniem Rickerta przedmiotem było to, co obowiązujące, zdaniem Laska — to, co obowiązujące, ale ponadto także to, co nadzmysłowe. Kontynuacja doktryny badeńskiej tkwi w tym, iż Lask akcentuje przede wszystkim znaczenie tego, co obowiązujące, a więc pryncypiów¹⁴⁰. Tym samym — zgodnie z duchem szkoły badeńskiej — nie uznaje rzeczywistości zmysłowej za właściwy przedmiot poznania filozoficznego¹⁴¹. Wskazanie na to, co niezmysłowe, jako na przedmiot poznania wynika z przekonania, że już w obszarze bytu natrafiamy na aprioryczną formę intelektu — to, co zmysłowe, jest przez nią przeniknięte¹⁴².

U podstaw takiego rozumienia stosunku bytu i obowiązującego leży rozumienie poznania. Poznanie bytu jest wiedzą o tym, co zmysłowo-naoczne. Drugim rodzajem poznania, właściwym filozofii, jest „transcendentalna teoria tego, co aprioryczne”¹⁴³. Zgodnie z tym, zdaniem autora *Logiki filozofii i teorii kategorii* pojęcie przedmiotu jest bardziej abstrakcyjne niż pojęcie bytu. Wynika to z przekonania, że pojęcie przedmiotu oznacza jedynie formę określoną przez materiał, podczas gdy pojęcie bytu wskazuje jednocześnie na zmysłową cechę tego materiału. Dlatego też omawiany filozof formułuje następującą tezę: „[...] w przedmiotach należy postrzegać ich przedmiotowość jako formę kategorialną.”¹⁴⁴ Jednocześnie ujawnia Lask właściwe — jego zdaniem — rozumienie zadania filozofii. Filozofia nie powinna być inwentarzem czy też spisem form logicznych, nie powinno jej też interesować królestwo kategorii. Winna ona raczej dążyć do znalezienia „jednej podstawowej formy, jednolitej istoty teoretycznego logosu”¹⁴⁵. W tym sformułowaniu ujawnia się też tendencja do zbudowania systemu, która charakteryzuje filozofię Laska. Naukowa filozofia bowiem musi dążyć do wszechograniczającego systemu. „Filozofia naukowa — słusznie zauważa Stephan Nachtsheim — musi poszukiwać sprowadzenia wiedzy filozoficznej w jej całkowitości do w najwyższym stopniu możliwej systematycznej jedności.”¹⁴⁶ Nie sposób nie zauważyć tutaj pewnej analogii do Edmunda Husserla i do

¹³⁹ „Wer Philosophie gelten läßt, der gibt das Nichtsinnliche als Erkenntnisobjekt, als »Gegenstand« zu.” E. Lask: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre...*, s. 90.

¹⁴⁰ Zob. S. Nachtsheim: *Emil Lasks Grundlehre...*, s. 34.

¹⁴¹ Zob. E. Lask: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre...*, s. 104.

¹⁴² Zob. ibidem, s. 57.

¹⁴³ Ibidem, s. 90.

¹⁴⁴ Ibidem, s. 72.

¹⁴⁵ Ibidem, s. 64.

¹⁴⁶ S. Nachtsheim: *Emil Lasks Grundlehre...*, s. 46.

jego rozumienia filozofii jako nauki ścisłej. Fakt owej ścisłej zależności podkreśla również Manfred Brelage¹⁴⁷. Problem w tym, że mimo zdecydowanej dążności do zbudowania systemu, co stanowi wyróżnik całej filozofii neokantowskiej, Lask uważa, iż filozofia winna się przede wszystkim zająć logiczną formą w ogóle, pierwszorzędne znaczenie powinno zatem przypaść nauce o teoretycznej zawartości znaczenia. „Jej rozwinięcie — stwierdza — w system kategorii jest wtedy sprawą drugorzędną.”¹⁴⁸ W związku z tym zrozumiałym wydaje się zarzut formalizmu, który pod adresem Laska wysunął Hartmann. Dla tego ostatniego analiza kategorialna stanowi szczegółową analizę kategorii. Tymczasem Lask stwierdza: „Filozoficzne poznanie obowiązywania jest w najwyższym stopniu poznaniem formy, jego materiał poznawczy jest materiałem formy, jego przedmiot jest przedmiotem formy.”¹⁴⁹ Teoria kategorii sprowadza się w gruncie rzeczy — w ujęciu Laska — do logicznej nauki o formie.

Logika filozofii, czy też logicyzacja filozofii, nawiązuje w rozumieniu Emila Laska bezpośrednio do koncepcji Immanuela Kanta. Stanowić ma poniekąd kontynuację rozważań zawartych w *Krytyce czystego rozumu*. Autor *Logiki filozofii i teorii kategorii* uważa, że zasługa Kanta polegała przede wszystkim na sprowadzeniu pojęcia bytu do pojęcia logiki transcendentalnej¹⁵⁰. W tym kontekście rozpatruje też zadanie filozofii, a jego istoty upatruje w przewrocie kopernikańskim. Podkreślając rangę przewrotu kopernikańskiego, Lask zwraca uwagę, że stanowi on punkt zwrotny w rozwoju filozofii teoretycznej i logiki¹⁵¹. Z całą pewnością przewrót kopernikański, który przynosi myśl Kanta, jest istotnym elementem jego filozofii, stanowiącym o przemianie w sposobie myślenia. Rzecz jednak w tym, czy przewrót ten rozumie Lask zgodnie z intencją autora *Krytyki czystego rozumu*?¹⁵² Autor *Logiki filozofii...* istotę przewrotu kopernikańskiego widzi w obaleniu teorii odbicia¹⁵³. Lask

¹⁴⁷ M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie...*, s. 120.

¹⁴⁸ „In einer Lehre vom theoretischen Bedeutungsgehalt steht somit das Wesen des theoretischen überhaupt, die logische Form überhaupt, an erster Stelle. Ihre Entfaltung in das System der Kategorien macht sodann dort die zweite Angelegenheit aus.” E. Lask: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre...*, s. 64.

¹⁴⁹ „Geltungsphilosophisches Erkennen ist in eminentem Sinne Formerkennen, sein Erkenntnismaterial Formmaterial, sein Gegenstand Formgegenstand.” Ibidem, s. 182—183.

¹⁵⁰ „Das ganz Neue und Unerhörte, was sich noch niemand hatte »einfallen lassen«, besteht vielmehr in der Überführung des Seinsbegriffs in einen Begriff der transzendentalen Logik.” Ibidem, s. 28.

¹⁵¹ Zob. E. Lask: *Die Lehre vom Urteil*. In: Idem: *Gesammelte Schriften...*, 2. Bd., s. 286. Por. K. Hobe: *Emil Lask. Eine Untersuchung seines Denkens*. Heidelberg 1969, s. 53—59.

¹⁵² Problematyczność samego przewrotu kopernikańskiego podkreśla Hans-Michael Baumgartner, którego zdaniem należy mieć na uwadze fakt, iż jedyną jego konsekwencją jest dualizm świata zjawisk i rzeczy samych w sobie. Zob. H.-M. Baumgartner: *Kants „Kritik der reinen Vernunft”. Anleitung zur Lektüre*. 4. Aufl. Freiburg—München 1996, s. 39.

¹⁵³ Zob. A. Przyłębski: *Emila Laska logika filozofii...*, s. 30.

początkowo przejmując od Rickerta rozumienie filozofii. Podobnie jak Rickert mówi o poznaniu przednaukowym i naukowym, poznaniu przedfilozoficznym i filozoficznym, a później sferę przednaukowości rozciąga na filozofię¹⁵⁴. Dla Rickerta bowiem głównym osiągnięciem filozofii krytycznej było obalenie teorii odbicia. W tym kontekście poznanie filozoficzne staje się poznaniem formy. Nawiązując do Kanta, pisze Lask: „Analogia do Kantowskiego zdania będzie wobec tego brzmiała: forma bez treści jest pusta, treść bez formy jest goła.”¹⁵⁵ Poznanie jest więc związane przede wszystkim z poznaniem formy i również tutaj dostrzega autor *Logiki filozofii...* podobieństwo do ujęcia Kantowskiego. „Nauka — pisze Emil Lask — o racjonalności formy i irracjonalności materii pokrywa się z K a n t o w s k i m stanowiskiem pośrednim (*Mittelstellung*) między racjonalizmem i irracjonalistycznym sensualizmem.”¹⁵⁶

Jeszcze ciekawszy spór o istotę Kanta przewrotu kopernikańskiego — a wraz z nim o stanowisko Emila Laska — staje się z perspektywy neokantyzmu marburskiego. Ernst Cassirer bardzo surowo ocenił filozofię Rickerta i Laska, zarzucając temu ostatniemu... teorię odbicia, tak mocno przezeń zwalczaną. Odwołując się do wprowadzonego przez Laska rozróżnienia tego, co logicznie-pierwotne, i tego, co logicznie-wtórne, napisze wprost: „Z tym sposobem określenia uznaje Lask podstawy »teorii odbicia«, chociaż teorii tej nadaje inny obrót.”¹⁵⁷

Nawiązanie do Kanta w filozofii Laska nie oznacza braku krytycznego podejścia do myśli autora *Krytyki czystego rozumu*, krytyki dokonanej z perspektywy filozofii szkoły badeńskiej (pomijając wszelkie różnice w ramach samej szkoły). Lask jest przede wszystkim zdania, że filozofia Kanta nie wskazuje na trzecie — oprócz sfery tego, co zmysłowe i nadzmysłowe — królestwo, a mianowicie na królestwo sensu, świat tego, co logiczne¹⁵⁸. Kantowska metafizyka, którą cechuje wyraźne odróżnienie tego, co zmysłowe, od tego, co nadzmysłowe, jest więc — zdaniem autora *Logiki filozofii...* — metafizyką dwóch światów. Właśnie w kontekście Kantowskiego rozwiązania problemu mówi on o całkowitej bezdomności (*Heimatlosigkeit*) tego, co

¹⁵⁴ S. Nachtsheim: *Emil Lasks Grundlehre...*, s. 42.

¹⁵⁵ E. Lask: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre...*, s. 74. U Kanta zaś czytamy: „Myśli bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć — ślepe.” I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu...*, A 51, B 75.

¹⁵⁶ E. Lask: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre...*, s. 80.

¹⁵⁷ E. Cassirer: *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik*. „Jahrbücher der Philosophie” 1913, 1. Nr., s. 9.

¹⁵⁸ „Er siedelt die Welt des Logischen nicht eigentlich in einem dritten Reich, außerhalb des Sinnlichen wie des Uebersinnlichen, an, sondern er macht sie ganz heimatlos in seiner Zweiwelten-metaphysik.” E. Lask: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre...*, s. 260.

logiczne¹⁵⁹. Jednocześnie wskazuje Lask na tych filozofów, którzy — w jego przekonaniu — prawidłowo podjęli problem kategorii. Są to mianowicie Johann Gottlieb Fichte i Karl Christian Friedrich Krause (1781—1832). W odniesieniu do Fichtego autor *Logiki filozofii...* podkreśla, że spór o ateizm (*Atheismusstreit*) „był właśnie czystym sporem o kategorie, sporem o kategorie konstytutywne dla tego, co nadzmysłowe”¹⁶⁰. Co więcej, w jego przekonaniu Fichte okazał się ortodoksyjnym kantystą, przeczącym istnieniu kategorii konstytutywnych dla sfery nadzmysłowej. Lask uważa, że wielkość Krausego polega na przewyżczeniu Kantowskiej metafizyki dwóch światów. Tak jak w odniesieniu do Arystotelesa dokonał tego Plotyn, tak też w stosunku do metafizyki Kanta zasługa przewyżczenia metafizyki dwóch światów przypada Krausemu. Lask jest więc przekonany — a przekonanie to wynika z poszukiwania jedności filozofii — że filozofia Platona, Arystotelesa i Kanta ujawnia brak jedności. Z postulatem jedności zakorzenionym w sferze tego, co niezmysłowe, łączy Lask kwestię logiki. Autor *Logiki filozofii...* pisze: „Podobnie jak Plotyn ma się do Arystotelesa, tak w teorii kategorii K r a u s e ma się do K a n t a.”¹⁶¹ I dalej stwierdza: „Dokładnie jak dla Plotyna, kategorie sfery zmysłowej są dla niego tylko skończonymi modyfikacjami kategorii sfery nadzmysłowej.”¹⁶²

Na marginesie warto wskazać na dwie wątpliwości, jakie ujawnia koncepcja Laska. Pierwszą, w świetle najnowszych badań nad filozofią Platona, jest uznanie za błędną interpretacji Laska, który upatrywał w nim twórcy teorii dwóch światów. Okazuje się bowiem, że przy założeniu tkwiącego u podstaw teorii dwóch światów oddzielenia (*χωρισμός*) niemożliwe jest zrozumienie relacji idea — zjawisko. Bogdan Dembiński wyjaśnia to w sposób następujący: „Platon wykazuje od razu [...], że podejście takie wyklucza jakąkolwiek dostępność poznawczą idei oraz zjawiska. Staje się bowiem niepojmowalna nie tylko relacja między nimi, lecz przede wszystkim niepojmowalne stają się one same. Stąd też wykluczona zostaje koncepcja, którą można by określić mianem koncepcji »dwu światów«, gdzie z jednej strony mamy do czynienia z autonomicznym »obszarem« idei, z drugiej zaś — z autonomicznym »światem« zjawisk.”¹⁶³ Drugą natomiast wątpliwość budzi fakt, że w filozofii Hartmanna również natrafiamy na interpretację myśli Platonińskiej w kontekście oddzielenia. Hartmann jednak, wbrew Laskowi i tradycji szkoły marburskiej, za-

¹⁵⁹ Zob. ibidem, s. 261.

¹⁶⁰ Ibidem, s. 264.

¹⁶¹ Ibidem, s. 265.

¹⁶² „Genau wie für Plotin sind für ihn die Kategorien des Sinnlichen nur verendlichte Modifikationen der Kategorien des Uebersinnlichen.” Ibidem, s. 266.

¹⁶³ B. Dembiński: *Teoria idei. Ewolucja myśli Platonińskiej*. Katowice 1997, s. 107.

uważa: „Ten bezowocny pogląd przypisuje się Platonowi, gdy tymczasem nikt nie zwalczał go tak mocno jak on sam.”¹⁶⁴

Czym jest logika filozofii Emila Laska? Odpowiedź nie przychodzi łatwo, gdyż myśliciel z Wadowic nie formułuje jednej definicji. Andrzej Przyłębski pisze wprost: „[...] nigdzie u Laska nie znajdziemy definicji terminu »logika«, którym się posługuje.”¹⁶⁵ W nawiązaniu zaś do myśli Kanta Przyłębski stwierdza: „Żądanie logiki przyrodoznawstwa oznacza więc żądanie wykrycia w poznaniu przyrodniczym przeddoświadczeniowych i koniecznych zarazem struktur wiedzytwórczych, siatki kategorii konstytuujących sferę bytu jako taką. Analogicznie należy pojmować próbę budowy logiki filozofii.”¹⁶⁶ Dodać trzeba, że filozofia podejmuje analizę dwóch sfer: ametafizycznej filozofii obowiązywania i metafizyki sfery nadzmysłowej¹⁶⁷. W tym znaczeniu też logika filozofii oznacza przełamanie filozofii neokantyzmu badeńskiego, dlatego że rozszerza ona zakres filozofii i jej przedmiotu w kierunku metafizyki. Lask stwierdza bowiem wprost w zakończeniu *Logiki filozofii*...: „Poprzednikami wymaganej w tej rozprawie logiki filozofii mogliby być nazwani tylko reprezentanci teorii kategorii metafizyki, logiki nadzmysłowego obszaru przedmiotowego.”¹⁶⁸ Natomiast teoria kategorii filozofii stanowi *conditio sine qua non* logiki filozofii, którą rozumieć się powinno jako próbę poszukiwania czynnika nadającego poznaniu charakter obiektywny. W tym znaczeniu logika nie może być nauką opisową, lecz nauką konstytutywną.

Reasumując rozważania poświęcone problematyce filozofii szkoły badeńskiej, należy stwierdzić niejednorodność poglądów omawianych myślicieli (Windelband, Rickert, Lask). Windelband skupia się przede wszystkim na problemie historyczności filozofii, który nie występuje już z taką mocą w tekstach jego następców. Rickert i Lask kierują się w stronę transcendentalno-logicznego ugruntowania filozofii. Tym, co łączy ich z Windelbandem, jest koncepcja wartości Hermanna Lotzego. Jednakże z perspektywy poszukiwanej jedności przyjdzie zwrócić uwagę na dwa problemy. W koncepcji Rickerta jest to najpierw problem sądu i jego obiektywnej ważności, a później problem ontologii. Dla koncepcji Laska znamienna okazuje się krytyka filozofii Platona, Arystotelesa i Kanta. Lask zarzuca Platonowi teorię dwóch światów,

¹⁶⁴ N. Hartmann: *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich? Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. 3. Bd. ..., s. 282.

¹⁶⁵ A. Przyłębski: *Emila Laska logika filozofii...*, s. 45.

¹⁶⁶ Ibidem, s. 46.

¹⁶⁷ E. Lask: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre...*, s. 270.

¹⁶⁸ „Als Vorläufer der in dieser Abhandlung geforderten Logik der Philosophie konnten nur Vertreter einer Kategorienlehre der Metaphysik, einer Logik des übersinnlichen Gegenstandsbereiches, genannt werden.” Ibidem, s. 268.

Arystotelesowi — teorię dwóch substancji, Kantowi natomiast — teorię dwóch metafizyk. Powodem zarzutów Laska jest badeńska koncepcja filozofii. Winna to być filozofia systemowa poszukująca jedności, natomiast wszystkie trudności okazują się ceną, jaką trzeba za nią zapłacić. Różnica między badeńczykami a Kantem polega przede wszystkim na tym, że autor trzech *Krytyk* tej jedności nie poszukiwał.

Rozdział dziewiąty

Neokantyzm szkoły marburskiej

Szkoła marburska miała, w odróżnieniu od szkoły badenkiej, tylko jednego poprzednika, którym był Friedrich Albert Lange. Pomimo to raczej ma Maria Szyszkowska, która wskazuje na trudności w ujęciu jednolitej doktryny marburskiej. Niezależnie jednak od tych trudności znajduje ona podstawę jednolitości filozofii szkoły marburskiej i stwierdza, że cechą charakterystyczną filozofii szkoły marburskiej jest przede wszystkim metoda transcendentalna. „Łączy ich — pisze o marburczykach — wspólny punkt wyjścia, wspólna postawa, wspólna transcendentalna metoda; znaleziono ją u Kanta i uczyniono z niej ośrodek nie tylko jego, ale i swej własnej filozofii.”¹ Piotr Chojnacki, autor jednej z pierwszych rozpraw poświęconych doktrynie marburskiej, pisze natomiast tak: „Marburczycy przyjmują »metodykę transcendentalną jako jednolitą podstawę wszelkiej pracy filozoficznej« i w bardziej lub mniej luźnym nawiązaniu do Kanta próbują »samodzielnego traktowania problemów filozoficznych«.”² Już tutaj wszakże ujawnia się odmiennność — oprócz wspomnianej metody transcendentalnej, której w systemie filozoficznym Kanta nie było — od transcendentalizmu w jego klasycznym sformułowaniu. Charakteryzując bowiem fundamentalne znaczenie metody dla filozoficznych koncepcji powstałych w ramach szkoły marburskiej, Helmut Holzhey stwierdza: „Filozofia jest głównie metodą usprawiedliwienia »duchowej« obiektywizacji w nauce, moralności i sztuce, metodycznym ugruntowaniem tych obiektywizacji. Prymat posiada ugruntowanie poznania nauko-

¹ M. Szyszkowska: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*. Warszawa 1970, s. 51.

² P. Chojnacki: *Etyka Kanta i etyka socjalizmu*. Tłum. Cz. Tarnogórski. W: P. Chojnacki: *Wybór pism*. Przyg. M. Szyszkowska, Cz. Tarnogórski. Warszawa 1987, s. 234.

wego.”³ Różnica dotyczy więc nie tylko metody, lecz także zakresu jej zastosowania, ponieważ marburczycy wychodzą z założenia, że przedmiotem filozofii jest fakt nauki i metodę transcendentálną stosują do jej ugruntowania.

Problem metody w ramach szkoły marburskiej bardzo radykalnie ujmuje Gerhard Lehmann, który w kontekście różnych możliwych wykładni filozofii Kanta mówi o wykładni „zasadniczo-systematycznej”⁴. Wykładnia ta — zdaniem Lehmana — charakteryzuje się metodologizmem bądź też monizmem metodycznym. Właśnie w takiej interpretacji uwyrażnia się — jego zdaniem — kontrast pomiędzy szkołą marburską a samym Kantem. Z tego też powodu wszystko, co wiąże się w dorobku myśliciela z Królewca z dualizmem — naoczność i myślenie, rozum teoretyczny i praktyczny, metoda logiczna i psychologiczna — musi zostać odrzucone⁵. Gwoli sprawiedliwości należy dodać, że w filozofii szkoły marburskiej stopniowo wzrasta świadomość konieczności legitymizacji naszego poznania. Wzrost poziomu owej świadomości ukazuje wyraźnie ewolucja poglądów twórcy i głównego reprezentanta szkoły Hermanna Cohena.

Tym, co krytycy filozofii reprezentantów szkoły marburskiej uznają za istotne, jest fakt, iż trudno mówić o ortodoksji szkoły w odniesieniu do filozofii Immanuela Kanta. Andrzej Przyłębski słusznie podkreśla dostrzeżoną w tym wypadku sprzeczność: „Kantyzm marburczyków z pewnością nie był ortodoksyjny (a niekiedy tak twierdzono), bo chcąc być spójnym, ortodoksyjny być nie mógł.”⁶ Trafność tego sądu wynika z faktu, że marburczycy nie mieli dylematu odnośnie do potraktowania filozofii myśliciela z Królewca. Filozofia w ich przekonaniu, a jest to pogląd, który filozofia krytyczna podziela już od Reinholda, musi być systemowa. To zaś nie do końca pozostaje w zgodzie z podstawowym nastawieniem Kanta. Nie inaczej uważa Jan Ożarowski, który podkreśla przede wszystkim znaczenie pozakantowskich źródeł inspiracji szkoły marburskiej. Píše tak: „Filozofowie marburscy [...] byli kantystami, ale byli to kantyści szczególnego rodzaju. Interpretowali oni bowiem Kanta w swoisty sposób, upatrując w nim kontynuatora dawnej, sięgającej jeszcze starożytności tradycji, która potem uległa na skutek błędnych koncepcji najpierw skrzywieniu, a następnie zatraceniu.”⁷

³ „Philosophie ist wesentlich Methode der Rechtfertigung »geistiger« Objektivationen in Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst, methodische Grundlegung dieser Objektivationen. Den Primat hat die Grundlegung der wissenschaftlichen Erkenntnis.” H. Holzhey: *Die Marburger Schule des Neukantianismus*. In: *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus*. Hrsg. von W. Flach und H. Holzhey. Hildesheim 1980, s. 15.

⁴ G. Lehmann: *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlin 1969, s. 107.

⁵ Zob. ibidem, s. 108.

⁶ A. Przyłębski: *Emila Laska logika filozofii*. Poznań 1990, s. 11.

⁷ J. Ożarowski: *Metoda transcendentálna a problem poznania syntetycznego w szkole marburskiej*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1959, nr 5, s. 141.

W wypadku filozofii szkoły marburskiej, tak ogromnie wewnętrznie zróżnicowanej, nie można więc mówić o jednej doktrynie. Jest to o tyle paradoksalne, że Władysław Tatarkiewicz pisze w swoich wspomnieniach o studiach w Marburgu, że przewody doktorskie marburskich studentów Cohen i Natorp przeprowadzali razem⁸. Istnienie „wspólnego frontu” nie przeszkadzało w różnicach poglądów. I tak, Hermann Cohen zainteresowany był głównie problematyką Kantowską, którą najpierw przeanalizował, później zaś opracował w duchu szkoły marburskiej. Elementem charakterystycznym jego filozofii było podkreślanie historyczno-problemowego ujęcia filozofii, co kontynuowali Cassirer i Hartmann⁹. Natorp z kolei, jako filolog z wykształcenia, podjął problematykę związku filozofii Kanta z myślą Platona. Bardzo ciekawie interpretuje poglądy szkoły marburskiej Joseph Klein w kontekście historycznego dzieła Hartmanna poświęconego idealizmowi niemieckiemu, a mianowicie *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Stwierdza on: „[...] cały rozwój filozofii marburskiej od Cohena do Cassirera jest skróconym, wprowadzie tylko jednowymiarowym, powtórzeniem rozwoju od Kanta do Hegla. Tłumaczy to także fakt, dlaczego N. Hartmann napisał właśnie historię idealizmu niemieckiego.”¹⁰ Władysław Tatarkiewicz, który obronił w Marburgu doktorat i w pewnej mierze poddał się duchowi filozofii marburskiej, tak charakteryzuje filozofię szkoły: „Cohen i Natorp chcieli iść torem Kanta, ale także torem Platona, twierdząc, że to ten sam tor. Kanta interpretowali w duchu Platona, a Platona w duchu Kanta, tak że między poglądami tych dwu prawie żadna nie pozostawała różnica. I skonstruowali takiego Platona i takiego Kanta, o jakich się dotąd filozofom nie śniło.”¹¹ Dokonana przez Tatarkiewicza ocena neokantyzmu marburskiego, a zwłaszcza akcentowanej przezeń jednomyslności, nie do końca jest słuszna. Prawdą bowiem jest, że w późniejszym okresie — tzn. po pobycie Tatarkiewicza w Marburgu, który doktoryzował się w grudniu 1909 roku — uwyraźniają się rozbieżności między Cohenem a Natorpem¹².

W swoistej interpretacji Platona należy też upatrywać zdecydowanie innego oddziaływania szkoły marburskiej niż szkoły badeńskiej. Tej drugiej bo-

⁸ W. Tatarkiewicz: *Przedmowa*. W: Idem: *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*. Tłum. I. Dąbska. Warszawa 1978, s. 7.

⁹ Zob. M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965, s. 3.

¹⁰ J. Klein: *Nicolai Hartmann und die Marburger Schule*. In: *Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk. Fünfzehn Abhandlungen mit einer Bibliographie*. Hrsg. von H. Heimsoeth und R. Heiß. Göttingen 1952, s. 125.

¹¹ W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*. T. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*. Warszawa 1981, s. 242.

¹² Ukazanie tych rozbieżności jest jedną z naczelných przesłanek rozprawy Helmuta Holzheya. Zob. Idem: *Cohen und Natorp*. 2. Bde. Basel—Stuttgart 1986. Rok wydania dzieła Holzheya tłumaczy także — ujawniającą się w *Historii filozofii* — nieznamość tych rozbieżności przez, zmarłego w 1980 roku, Tatarkiewicza.

wiem nie postrzegano jako tak hermetycznej, przeciwnie — była otwarta i dlatego przetrwała dłużej niż pierwsza. Koniec badeńskiej szkoły neokantyzmu wiąże się w zasadzie ze śmiercią Rickerta (1936), choć przecież zarówno Heidegger, jak i Jaspers kontynuowali tradycję myślenia w duchu neokantyzmu. Osobnych studiów wymaga relacja filozofii Heideggera i Jaspersa do myśli samego Kanta. Szkoła marburska natomiast zniknęła wraz z wybuchem pierwszej wojny światowej. Cohen przeniósł się do Berlina, Cassirer opuścił Marburg — pozostali w nim Natorp i Hartmann (z przerwą na służbę wojskową). Do upadku szkoły przyczynił się również — a może przede wszystkim — charakter uprawianej tam filozofii. Helmut Holzhey w swoim monumentalnym dziele z roku 1986 pisze wprost: „Historia »szkoły marburskiej« nie doczekała się dotychczas dostatecznego przedstawienia. Wydaje się ona mało pociągająca do napisania historii filozofii, i to przede wszystkim dlatego, że pozornie oferuje niewiele wartego opowiadzenia.”¹³

W ujęciu istoty filozofii marburczyków zwrócić należy uwagę głównie na dwa aspekty. Pierwszym jest ich zdecydowanie negatywny stosunek do Kantowskiej rzeczy samej w sobie, który tutaj odgrywa zdecydowanie większą rolę niż w wypadku szkoły badeńskiej. Drugi natomiast stanowi metoda transcendentalna, podniesiona przez marburczyków do rangi najważniejszego osiągnięcia filozofii krytycznej Kanta. Helmut Holzhey zwraca uwagę na fakt, że cezurę neokantyzmu marburskiego wyznacza rozprawa Cohena *Logik der reinen Erkenntnis* (*Logika czystego poznania*, 1902), w której zaznaczają się wyraźnie antykantowskie cechy¹⁴. Upatrując istoty filozofii marburczyków w utożsamieniu metody filozofii z metodą matematyki, wskazuje on na trzy elementy transcendentalności stanowiące o naukowym charakterze filozoficznej krytyki poznania. Są to:

- 1) poddanie poznania naukowego analizie metodycznej,
- 2) preferowanie poznania naukowego jako poznania o charakterze obiektywnym, tzn. jako faktu opartego na aksjomatach,
- 3) określenie podstaw tak danego poznania naukowego¹⁵.

Już ta wstępna prezentacja neokantyzmu marburskiego pozwala zauważyć wyraźną różnicę w ujęciu problematyki w stosunku do neokantyzmu badeńskiego. O wiele bowiem istotniejszą rolę odgrywa w nim stosunek (dodać należy od razu — zdecydowanie negatywny) do Kantowskiej rzeczy samej

¹³ „Die Geschichte der »Marburger Schule« hat bisher keine zureichende Darstellung erfahren. Sie scheint auf die Philosophiegeschichtsschreibung wenig Reiz auszuüben, und zwar zunächst schon deshalb, weil sie äußerlich wenig Erzählenswertes bietet.” H. Holzhey: *Cohen und Natorp*. 1. Bd.: *Ursprung und Einheit. Die Geschichte der »Marburger Schule« als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*. Basel - Stuttgart 1986, s. 40.

¹⁴ Zob. H. Holzhey: *Die Marburger Schule des Neukantianismus...*, s. 15.

¹⁵ Por. ibidem, s. 15-16.

w sobie, który znajduje wyraz w sformułowaniu Cohena (zobacz *Kant w ujęciu Hermanna Cohena*). Innym niezwykle ważnym elementem jest koncepcja poznania preferowana w szkole. Koncepcja ta do tego stopnia wpłynęła na jednolitość jej frontu, że Brelage nie waha się przed mówieniem o „marburskim pojęciu poznania”¹⁶. Rolę nadrzędną w rozumieniu filozofii w ramach szkoły marburskiej odgrywa metoda transcendentalna. To zaś, co w filozofii Laska jest logiką filozofii, w neokantyzmie marburskim staje się logiką myślenia. Zasługą twórcy szkoły Hermanna Cohena jest właśnie takie rozumienie linii rozwojowej filozofii, w której mamy jedynie dwa jej filary, tzn. Platona i Kanta. Filozofami, którzy zasługują na uwagę, są jedynie Mikołaj z Kuzy, Galileusz, Kartezjusz, Newton i Leibniz — jak wspomina Cohen w przedmowie do trzeciego wydania *Kants Theorie der Erfahrung* (*Kantowska teoria doświadczenia*; wydanie pierwsze — 1871, drugie — 1885, trzecie — 1918). Takie ujęcie linii rozwojowej filozofii wynika ze związku, jaki twórca szkoły marburskiej upatrywał pomiędzy filozofią i matematyką¹⁷. Stąd właśnie tak swoista wśród marburczyków interpretacja dwóch myślicieli, a mianowicie Platona i Kanta¹⁸. W wypadku Platona jest to z pewnością jedna z pierwszych współczesnych interpretacji jego myśli, przy czym stanowi ona, z jednej strony, próbę interpretacji, z drugiej — wiąże się ściśle z inspiracją służącą prowadzeniu własnego dyskursu¹⁹. Analogiczna sytuacja odnosi się — o czym będzie mowa — do Kanta.

Kant w ujęciu Hermanna Cohena

Znaczenia Platona dla filozofii szkoły marburskiej nie sposób przecenić. Cohen zwraca uwagę, że filozofię twórcy Akademii i Kanta łączy nadanie

¹⁶ Zob. M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie...*, s. 5.

¹⁷ „Der Geist, der Platon über Cusa, Galilei, Descartes, Newton und Leibniz mit Kant verbindet, dieser Geist der Philosophie ist der Geist der wissenschaftlichen Philosophie, der Geist derjenigen Philosophie, welche zum Unterschiede von allem, was sonst mit Unfug als Philosophie sich aufspielt, durch die Verbindung mit der Wissenschaft definiert wird. Aus dieser Verbindung mit der Mathematik, als dem methodischen Symbol der Wissenschaft, war die Idee als Hypothesis entstanden, und kraft dieser Verbindung ist aus Leibniz das a priori Kants neu erzeugt worden.” H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. Berlin 1918, s. XXIII.

¹⁸ Warto zwrócić uwagę na doskonałą pracę Mirosławy Czarnawskiej, dotyczącą marburskiej interpretacji Platona (którego filozofia nie należy do zasadniczego nurtu tej pracy). Zob. Eadem: *Platońska teoria idei w interpretacji filozofii marburskiej*. Białystok 1988.

¹⁹ „[...] marburczycy szukali w Platonie filozoficznego źródła współczesnej nauki.” Ibidem, s. 7.

filozofii kierunku matematycznego²⁰. Wiąże się to ściśle z rozumieniem filozofii, a zarazem ujawnia odmiennność wobec stanowiska Kantowskiego. Cohen utrzymuje, że podstawowym problemem filozofii jest ugruntowanie poznania. Jednocześnie próbuje uchwycić różnicę między logiką — stanowiącą istotę jego późniejszej myśli — a filozofią. Różnicę tę znajduje w fakcie, że do logiki nie należy rozróżnienie między myśleniem a naocznością²¹. Twórca szkoły marburskiej jest przekonany, że dzięki nadaniu filozofii charakteru matematycznego zostaje prawidłowo postawione pytanie o stosunek zmysłowości i myślenia. Ma to związek z przekonaniem, że po pierwsze, wszelka jedność, do której dąży filozofia, jest jednością świadomości. Zasadnicza różnica między Cohenem a Kantem polega na odróżnieniu myślenia od doświadczenia — tym natomiast, co je odróżnia, jest ich przedmiot. Dla myślenia przedmiotem jest pojęcie, dla doświadczenia zaś jest nim pojęcie sądu²². Po drugie, istotnym faktem jest to, że w procesie ewolucji własnej myśli odróżnia Cohen logikę od teorii poznania, mając na uwadze konieczność systemowego charakteru myślenia filozoficznego²³. W związku z tym w określeniu relacji zmysłowości i myślenia nie chodzi — zdaniem Cohena — o ich psychologiczne źródło (ludzka dusza), lecz o różnorodność wkładu do treści i wartości poznania²⁴. Dlatego też Ożarowski pisze o pierwszorzędnym znaczeniu Platońskiego *Sofisty* dla marburczyków. W tym dialogu bowiem „idee nie mają już nic wspólnego z metafizycznymi bytami. Są to kategorie, które stanowią podstawę logiczną myślenia i poznania.”²⁵ Właśnie zgodnie z tezą o potrzebie uprawiania filozofii w duchu nadanym jej przez Platona, autor *Kants Theorie der Erfahrung* odrzuca koncepcję Arystotelesa. Stwierdza mianowicie, że filozofia Stagiryty jest „psychologiczna i historyczno-rozwojowa”²⁶. Na tej samej podstawie odrzuca Cohen wszelkie koncepcje średniowieczne, które w jego przekonaniu nic do filozofii nie wnoszą²⁷. Przyjmując taką linię rozwojową filozofii, akcentuje więc znaczenie tych myślicieli, którzy

²⁰ „Denn charakteristisch ist vor allem bei Kant die Richtung der philosophischen Untersuchung auf die Mathematik, und diese Richtung ist von Platon angebahnt.” H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung...*, s. 13.

²¹ Zob. H. Cohen: *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*. 3. Aufl. Frankfurt am Main 1968, s. 44—45.

²² Zob. H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung...*, s. 190.

²³ Twórca szkoły marburskiej w pierwszym zdaniu przedmowy do swego krytycznego dzieła pisze tak: „Logika [...] jest ugruntowaniem systemu filozofii.” H. Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin 1902, s. V.

²⁴ H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung...*, s. 19.

²⁵ J. Ożarowski: *Metoda transcendentalsa a problem poznania syntetycznego w szkole marburskiej...*, s. 144.

²⁶ Zob. H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung...*, s. 36.

²⁷ Mówi on wprost o „otchłani Średniowiecza”. Zob. H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung...*, s. 109.

z jednej strony, podążali śladem Platona, z drugiej zaś — uchodzić mogą za protoplastów myśli Kanta. Decydującą zatem rolę odgrywa tu myślenie matematyczne, wobec czego przedmiotem namysłu staje się przede wszystkim metoda. Ta zaś ujęta jest historycznie i zgodnie z tezą Cohena w filozofii Kanta występują dwa rodzaje założeń: założenia rzeczowe i założenia historyczne²⁸. Te drugie zaś mogą być — zdaniem Cohena — oparte na myśli poprzedników lub nieświadome. W gruncie rzeczy pojęcie „nieświadome założenia” jest pojęciem niezwykle pojemnym — w tym znaczeniu może ono posłużyć za klucz do wszelkiej dowolności interpretacyjnej. Koncepcję marburszyków można wówczas postrzegać jako taką interpretację filozofii Kanta, w której za nieświadome uchodzą te założenia myśli filozofa z Królewca, które nie są zgodne z marburską koncepcją filozofii i nauki. Cohen będzie podkreślać znaczenie Newtonowskiej koncepcji nauki dla filozofii Kanta, z biegiem czasu też odrzuci zmysłowość — odgrywającą istotną rolę w filozofii autora *Krytyki czystego rozumu* — na rzecz myślenia. Różnice te uwidaczniają się w dwóch fundamentalnych dziełach Cohena. Początkowo, w *Kants Theorie der Erfahrung*, przedstawia on filozofię Kanta w kontekście jedności poszukiwanej od czasów Reinholda. Następnie ulega to znaczącej modyfikacji w *Logik der reinen Erkenntnis*. W tym drugim dziele autor podejmuje już próbę poszukiwania źródeł jedności ludzkiego myślenia, a nie tylko doświadczenia. Dlatego też w różnicy ujęcia filozofii w tych dwóch dziełach przejawia się filozoficzny rozwój twórcy szkoły marburskiej.

Filozofia w ujęciu Cohena to — jak zostało już powiedziane — przede wszystkim badania transcendentalne, krytyka poznania bądź metoda transcendentalna. Słusznie więc powie Konstanty Bakradze o utożsamieniu filozofii z metodą²⁹. Badania transcendentalne zatem przybierają w ujęciu twórcy szkoły marburskiej nieco inny kierunek niż filozofia samego Kanta. Cohen stwierdza, że „powinny one w głównych zarysach świadomości naukowej wskazać przyczynki, środki i miernik wartości doświadczenia naukowego”³⁰. Ustalenie właściwego (w rozumieniu autora *Kants Theorie der Erfahrung*) stosunku zmysłowości i myślenia wymaga więc radykalizacji stanowiska Kantowskiego. O tym, jak bardzo wyraźna jest radykalizacja, świadczy dyskusja, którą wywołał Ernst Cassirer. W roku 1912 ukazała się *Księga pamiątkowa* z okazji 70. rocznicy urodzin Cohena. Znalazł się w niej tekst Cassirera *Das Problem des Unendlichen und Renouviere »Gesetz der Zahl«* (*Problem*

²⁸ Zob. ibidem, s. 1.

²⁹ Zob. K. Bakradze: *Z dziejów filozofii współczesnej*. Tłum. H. Zelnikowa. Warszawa 1964, s. 168.

³⁰ „Sie sollen in den Grundzügen des wissenschaftlichen Bewusstseins die Bausteine, die Hebel und Wertmesser der wissenschaftlichen Erfahrung nachweisen.” H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung...*, s. 258.

tego, co nieskończone, a »prawo liczby« Renouviera)³¹. Cohen, przygotowując w roku 1918 trzecie wydanie *Kants Theorie der Erfahrung*, uznał, że należy się odwołać do tekstu Cassirera. Jednocześnie w tym właśnie wydaniu nawiązuje do późniejszego dzieła, a mianowicie do *Logik der reinen Erkenntnis*. W odpowiedzi na krytykę ze strony Renouviera pisze: „Należy się tylko bronić przed nieporozumieniem, jakobyśmy zrezygnowali z idealistycznej, transcendentalnej metodyki dlatego, że poszukujemy innego określenia różnicy zmysłowości i myślenia, niż uczynił to Kant w ramach estetyki transcendentalnej.”³² Twórca szkoły marburskiej podkreśla przy tym fakt, że badania transcendentalne są skierowane na „pogłębienie i utrwalenie metodyki transcendentalnej”³³. Takie rozumienie transcendentalizmu — choć radykalne w stosunku do Kanta — nie jest jeszcze spotęgowane do tego stopnia, jak w *Logice czystego poznania*. W tym samym bowiem miejscu Cohen mówi, że marburczycy nie chcą się przez to odwrócić od „dokładnego rozważenia myśli Kantowskiej.”³⁴ Jednocześnie wszystkie zarzuty przeciw interpretacji Kanta, jakiej dokonał Artur Schopenhauer, dadzą się — jego zdaniem — sprowadzić do stwierdzenia, że nie zrozumiał on roli i znaczenia transcendentalnej dedukcji kategorii. Cały dziesiąty rozdział *Kants Theorie der Erfahrung* poświęcił jego autor uzasadnieniu, że Schopenhauer „nie poznał pojęcia doświadczenia”³⁵. Problem w tym, że w gruncie rzeczy Schopenhauer nie poznał takiego pojęcia doświadczenia, jakim operowali marburczycy. Zwraca na to uwagę Bakradze: „Doświadczenie jako całość jest szersze od matematycznego przyrodoznawstwa: istnieją jeszcze nauki opisowe (biologiczne).”³⁶ To właśnie bardzo szerokie i specyficzne rozumienie doświadczenia dało marburczykom impuls do swoistej interpretacji Kanta.

Świadomość osobliwej relacji między Kantem a szkołą marburską jest zresztą jednym z czynników wyznaczających charakter tej właśnie interpretacji, która w głównej mierze odnosi się do wskazania ich odmiennego rozumienia stosunku zmysłowości i myślenia. Czym innym wszak jest świadomość nawiązania do myśli autora *Krytyki czystego rozumu*, czym innym zaś — świadomość niewątpliwych różnic. Cohen tłumaczy w ten sposób, że różnice te „nie zmieniają zupełnie naszego stanowiska do systematyki transcendentalnej; że poszukujemy raczej jej mocniejszego ugruntowania, stosując własną

³¹ Na marginesie warto wspomnieć, że w księdze tej znalazł się również tekst Władysława Tatarkiewiczza *Über die natürliche Weltansicht*. In: *Philosophische Abhandlungen von Hermann Cohen zum 70sten Geburtstag (4. Juli 1912) dargebracht*. Berlin 1912, s. 24–43.

³² H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung...*, s. 275.

³³ Zob. ibidem, s. 276.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibidem, s. 468.

³⁶ K. Bakradze: *Z dziejów filozofii współczesnej...*, s. 177.

metodykę”³⁷. Cohen poszukuje związku między transcendentalną estetyką i transcendentalną logiką w koncepcji Kanta. Wprawdzie w punkcie wyjścia nie odrzuca stanowczo przekonania o dwóch pniach poznania, stwierdza jednak, iż autor *Krytyki czystego rozumu* „nie poznał ich jedności”³⁸. Poszukiwanie związku pomiędzy transcendentalną estetyką i transcendentalną logiką stanowi właśnie *exemplum crucis* Cohenowskiej interpretacji Kanta. W istocie bowiem autor *Kants Theorie der Erfahrung* początkowo próbuje znaleźć ów związek, a gdy go nie znajduje, to pisze już tylko o czystym myśleniu. Innymi słowy, właśnie w niemożności uzgodnienia transcendentalnej estetyki z transcendentalną logiką tkwi powód odrzucenia wszelkiej zmysłowości i swoistej — dokonanej w *Logik der reinen Erkenntnis* — interpretacji Kanta w duchu szkoły marburskiej.

W rozumieniu Cohena problem poznania — i sens transcendentalizmu zarazem — sprowadza się do uznania przestrzeni i czasu oraz kategorii za formalne warunki doświadczenia (nie wolno zapominać, że zasadniczo dotyczy to jednak tylko *Kants Theorie der Erfahrung* i ulega znacznej modyfikacji w *Logik der reinen Erkenntnis*). Czas i przestrzeń są dla twórcy szkoły marburskiej formalnymi warunkami doświadczenia, ponieważ przyjmuje, że:

1) aprioryczność przestrzeni i czasu oznacza ich pierwotność (*Ursprünglichkeit*)³⁹,

2) przestrzeni i czasowi, jako formom zmysłowości, zarazem jako warunkom poznania, przysługuje aprioryczność⁴⁰,

3) aprioryczność przestrzeni i czasu oznacza, że one same, jako czyste naoczności, są formalnymi i konstytutywnymi warunkami doświadczenia⁴¹.

Cohen uznaje tym samym za fałszywe wszelkie te możliwe interpretacje Kantowskiego transcendentalizmu, które odwołują się do psychologizmu (metody psychologicznej i historyczno-rozwojowej). Wynika to z przekonania, że istota metody transcendentalnej sprowadza się nie tyle do uznania aksjomatów, ile do ich wykazania. „To, co *aprioryczne*, powinno być »formalnym warunkiem doświadczenia«. Nie jest to jedno z doświadczeń, lecz źródło i jedność samego doświadczenia.”⁴² Dopiero takie rozumienie przestrzeni i czasu pozwala — zdaniem Cohena — osiągnąć to, co gwarantuje aprioryczność, a mianowicie „ściśłą konieczność i nieograniczoną ogólność”⁴³. W tym

³⁷ H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung...*, s. 276.

³⁸ Ibidem, s. 253.

³⁹ Zob. ibidem, s. 259.

⁴⁰ Zob. ibidem, s. 273.

⁴¹ Por. ibidem, s. 279.

⁴² Ibidem, s. 281.

⁴³ Ibidem.

też kierunku postępuje interpretacja logiki, która ma być logiką czystą, transcendentalną. Zadanie takiej logiki sprowadza się do wykazania możliwości sądów doświadczeniowych⁴⁴. Jednym z powodów odrzucenia filozofii Stagiryty jest fakt, iż „logika i metafizyka stanowią dla Arystotelesa żywotną jedność.”⁴⁵ Podstawą odrzucenia Arystotelesowskiego rozumienia filozofii jest więc w gruncie rzeczy utożsamienie filozofii z metodą transcendentalną. Podkreślić przy tym trzeba, niezależnie od osiągniętych rezultatów, iż u podstaw rozumienia filozofii przez Cohena (i całą szkołę marburską) leży z pewnością czynnik bardzo pozytywny, a mianowicie zdecydowany antypsychologizm. Podkreśla to Ożarowski, który osobiwość neokantyzmu marburskiego postrzega właśnie w tym kontekście. Odnotowuje on: „Ze stanowiska antypsychologizmu zaczął interpretować Kanta Hermann Cohen, co stało się momentem przełomowym w dziejach neokantyzmu.”⁴⁶

Na marginesie warto wskazać, że Cohen, analizując estetykę transcendentalną Kanta, zwraca uwagę na szczegół, którego w *Krytyce czystego rozumu* nie ma. On zaś, opierając się na tym technicznym szczególe, buduje swoją krytykę zmysłowości. Autor *Kants Theorie der Erfahrung* stwierdza: „Nasze rozważanie głosi więc». Tak pisze [Kant] w drugim wydaniu, podczas gdy w pierwszym pisze: »Nasze rozważania głoszą więc».”⁴⁷ Problem — zdaniem Cohena — polega na tym, że w pierwszym wydaniu użyto liczby mnogiej, podczas gdy w drugim wprowadzono liczbę pojedynczą, i na tej podstawie formułuje następujący wniosek: „Mianowicie w drugim [wydaniu] rozważanie transcendentalne zostało włączone jako szczególny paragraf z nagłówkiem i na tym oparto w rzeczywistości prawdziwą ostateczną podstawę estetyki transcendentalnej.”⁴⁸ Tymczasem pierwsze i drugie wydanie *Krytyki czystego rozumu* nie potwierdzają zmiany liczby z mnogiej na pojedynczą. W obu wydaniach tekst ma to samo brzmienie (wytluszczenie nie znajduje się w oryginale, lecz wskazuje jedynie fragment, który Cohen odczytuje inaczej)⁴⁹. Roman Ingar-

⁴⁴ Zob. ibidem, s. 341.

⁴⁵ Ibidem, s. 317.

⁴⁶ J. Ożarowski: *Metoda transcendentalna a problem poznania syntetycznego w szkole marburskiej...*, s. 147.

⁴⁷ H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung...*, s. 231.

⁴⁸ „In der zweiten war nämlich die transszendentale Erörterung als ein besonderer Paragraph mit Ueberschrift eingefügt worden, und in dieser ist in der Tat der wahre letzte Grund der transszendentalen Aesthetik gelegt.” Ibidem.

⁴⁹ „Unsere Erörterungen lehren demnach [podkr. — A. J. N.] die Realität (d. i. die objective Gültigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vorkommen kann, aber zugleich die Idealität des Raumes in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d. i. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen.” Zob. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. A 28. (Podaję za: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der*

den tłumaczy wątpliwy fragment w sposób nie wskazujący na żadne rozbieżności: „Rozważania nasze głoszą więc realność (tzn. przedmiotową ważność) przestrzeni w odniesieniu do wszystkiego, co może się nam pojawić z zewnątrz jako przedmiot, ale zarazem idealność przestrzeni w odniesieniu do rzeczy, jeżeli je rozum rozważa same w sobie, tj. bez względu na właściwości naszej zmysłowości.”⁵⁰ W ten sposób Cohen chce podkreślić problematyczność pojęcia realności w koncepcji Kanta — wskazuje na fakt, że zmysłowość nabiera znaczenia transcendentalnego. Realność zjawisk oznacza ich idealność w odniesieniu do rzeczy samych w sobie. Autorowi *Kants Theorie der Erfahrung* chodzi o wykazanie, że nasze poznanie — jeżeli ma być poznaniem transcendentalnym — nie odnosi się bezpośrednio do rzeczy. Istotą swego rozumienia poznania widzi w tym, że nie możemy poznać czegoś, co leży u podstaw rzeczy, skoro sami tego w rzeczy nie wniesiemy. Innymi słowy, podkreśla Cohen fakt, że poznanie transcendentalne jest poznaniem umożliwiającym wszelkie doświadczenie⁵¹. Tym samym uzasadnia swoje — ale charakteryzujące również całą szkołę marburską — formalne rozumienie form naoczności i kategorii. Jest bowiem przekonany, że skoro nie ma mowy o możliwości doświadczenia bez poznania transcendentalnego, to również rozumienie estetyki transcendentalnej korzeniami tkwi w transcendentalnej logice. Już więc tutaj filozofia w ujęciu Cohena zmierza w stronę rozumienia form naoczności i kategorii jako formalnych warunków doświadczenia. Rozważanie problematyki estetyki transcendentalnej z perspektywy wywodów Cohena ujawnia, że świadomości musi być dana jakaś treść, lecz treść ta może być tylko zjawiskiem. Zjawisko natomiast — jak podkreśla — jest nieokreślonym przedmiotem. Ale taki przedmiot w rozumieniu marburczyka przedmiotem nie jest⁵².

Kategorie są w ujęciu Cohena formalnymi warunkami doświadczenia i formami myślenia. W rozumieniu autora *Kants Theorie der Erfahrung* podstawowym pytaniem filozofii Kanta jest właśnie pytanie o obiektywną ważność kategorii, które formułuje w następujący sposób: „[...] jak formy myślenia w konieczny sposób odnoszą się do przedmiotów?”⁵³ Na tak postawione pytanie Cohen odpowiada: „Możliwość odniesienia kategorii do przedmiotu wiąże się z koniecznością odniesienia wszelkich zjawisk, wszelkich nieokreślonych przedmiotów zmysłowości do pierwotnej apercepcji [...]”⁵⁴ Dodać należy, iż Cohen pod pojęciem zjawiska rozumie „nieokreślony przedmiot”⁵⁵.

von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften. 4. Bd. Berlin 1968, s. 34). Por. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. B 44. (*Kants Werke. Akademie-Textausgabe...*, 3. Bd., s. 56).

⁵⁰ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. T. 1. Warszawa 1957, s. 104.

⁵¹ Zob. H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung...*, s. 237.

⁵² „Der unbestimmte Gegenstand aber ist noch nicht Gegenstand.” Ibidem, s. 244.

⁵³ Ibidem, s. 396.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ibidem, s. 234, 312, 351, 395.

A stąd już krok do uznania, że Fichte byłby prawowitym spadkobiercą filozofii Kanta. Przekonanie to — skądinąd nie do końca słuszne — wynika z faktu, iż właśnie Fichte ustanawia samoświadomość źródłem i gwarantem praw przyrody⁵⁶. Poznanie jest możliwe dzięki syntetycznej jedności apercepcji — to teza, która stanowi jedno z naczelných zdań *Kants Theorie der Erfahrung*⁵⁷. Zmieni się to w *Logik der reinen Erkenntnis*, gdy Cohen mówi już tylko o myśleniu naukowym, które wiąże z pojęciem źródła (*Ursprung*, ἀρχή)⁵⁸. W tym też dziele autor bardzo radykalnie formułuje program badawczy szkoły marburskiej, który brzmi: „Tylko samo myślenie może wytworzyć to, co powinno obowiązywać jako byt.”⁵⁹ Takie rozumienie roli, jaką odgrywa myślenie w filozofii, wiąże się z nowym rozumieniem roli zmysłowości. Jeszcze w *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte* z roku 1883 Cohen mówi o naoczności w kontekście jej niezbędności dla poznania, chociaż już tutaj przejawia się motyw krytyczny. Wiaże go z realnością i wyjaśnia: „Realność nie leży w prostocie wrażenia zmysłowego ani także w czystości naoczności zmysłowej, lecz musi zostać uznana za szczególne założenie myślenia — tak jak substancja i przyczynowość — jako warunek doświadczenia, który tylko to może wywnioskować, co samo stanowi jego podstawę, jest założeniem jego możliwości.”⁶⁰ Sytuacja ta ulega jednak zmianie w *Logik der reinen Erkenntnis* (z roku 1902), kiedy to Cohen — nawiązując do Kanta — mówi o logice i dialektyce. Dialektykę rozumie jako negatywną część Kantowskiej krytyki, logika zaś stanowi jej pozytywny aspekt. Wprawdzie — powiada Cohen — naoczność poprzedza myślenie⁶¹, ale filozofia zaczyna się wraz z myśleniem i w ujęciu autora pozostaje w obrębie myślenia. Materiałem myślenia jest bowiem jego treść, co tłumaczy w następujący sposób: „[...] sama czynność jest treścią. Samo wytwarzanie jest wytworem.”⁶²

⁵⁶ Ibidem, s. 397.

⁵⁷ „Ohne die synthetische Einheit der Apperzeption gibt es keine Erkenntnis.” Ibidem, s. 430.

⁵⁸ Zob. H. Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin 1902, s. 65.

⁵⁹ „Nur das Denken selbst kann erzeugen, was als Sein gelten darf.” Ibidem, s. 67.

⁶⁰ „Realität liegt nicht in dem Rohen der sinnlichen Empfindung und auch nicht in dem Reinen der sinnlichen Anschauung, sondern muß als eine besondere Voraussetzung des Denkens geltend gemacht werden, gleichwie Substanz und Kausalität, als eine Bedingung der Erfahrung, die derselben nur entnommen werden kann, sofern sie ihr zugrunde gelegt, für ihre Möglichkeit vorausgesetzt wird.” H. Cohen: *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte...*, s. 58.

⁶¹ „Dem Denken ging so eine Anschauung voraus.” H. Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis...*, s. 11.

⁶² Ibidem, s. 50.

Filozofia w rozumieniu Hermanna Cohena stawia przed nami kilka fundamentalnych problemów. Należy do nich, po pierwsze, problem nauki, utożsamiany z metodą transcendentalną. „Zadaniem poznania transcendentalnego — pisze Krystyna Świąćicka — staje się więc wykrycie warunków możliwości faktycznie istniejącej nauki. Istnienie matematyki i fizyki jest faktem, filozofia musi zbadać jedynie, jak ten fakt jest możliwy. Innymi słowy, pytanie transcendentalne jest pytaniem o to, co czyni naukę nauką, a metoda transcendentalna polega na badaniu podstaw nauki.”⁶³ Właśnie w tym związku filozofii z nauką należy upatrywać osobliwości marburskiego ujęcia filozofii. Marburczycy bowiem w gruncie rzeczy dążą do wyrugowania dogmatycznego — ich zdaniem — dualizmu: podmiot-przedmiot. Przewyciężenie go wiąże się ściśle z rozumieniem transcendentalizmu (krytycyzmu). „Krytycysta natomiast — napisze Ożarowski — nie pyta o przedmiot, ale o poznanie, o przedmiotowość poznania, tzn. punktem wyjścia krytycyisty jest poznanie.”⁶⁴ Po drugie, Cohen stara się rozwiązać problem kategorii. Jest to istotne dlatego, że formalnymi oznakami poznania apriorycznego są konieczność i ogólność, a przecież — jak zauważa — „podstawa tej wartości poznawczej nie może po prostu leżeć w przedmiocie”⁶⁵. W rezultacie więc dochodzi do ujęcia kategorii i traktowania ich jako podstawowego zagadnienia filozofii. Kategorie są formami sądu, naukowymi formami czystego myślenia. W tym znaczeniu są one identyczne z Platońskimi ideami⁶⁶. Pozwala to autorowi *Kants Theorie der Erfahrung* odeprzeć zarzut subiektywizmu wysuwany pod adresem myśliciela z Królewca. Kategorie bowiem rozumie Cohen „jako »pojęcia przedmiotu w ogóle«, a przez to jako nośnik obiektywności”⁶⁷. Trzecim problemem, niezwykle ważnym w kontekście *Kants Theorie der Erfahrung*, jest pojęcie rzeczy samej w sobie. To prawda, że jest ono niejasne i nastrocza interpretatorom sporo trudności. Przyjdzie jednak zapytać, czy marburska interpretacja (skądinąd — często zupełnie nieświadomie — bardzo mocno rozpowszechniona) jest słuszna.

Rzecz sama w sobie zgodnie z interpretacją Cohena uzyskuje — jak sam powiada — naukowy charakter⁶⁸. Wiąże się to nierozdzielnie z rozumieniem rzeczy samej w sobie jako pojęcia granicznego (*Grenzbegriff*), rozumienia, u którego podstaw leży przekonanie, iż rzecz sama w sobie jest ideą. Cohen poświęcił rzeczy samej w sobie cały rozdział trzynasty omawianego dzieła,

⁶³ K. Świąćicka: *Idealizm transcendentalny Hermanna Cohena*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1982, nr 28, s. 4.

⁶⁴ J. Ożarowski: *Metoda transcendentalna a problem poznania syntetycznego w szkole marburskiej...*, s. 149.

⁶⁵ H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung...*, s. 520.

⁶⁶ Zob. ibidem, s. 617.

⁶⁷ Ibidem, s. 639.

⁶⁸ Ibidem, s. 663.

w którym fundamentem jest przeświadczenie o błędności utożsamienia doświadczenia z matematycznym przyrodoznawstwem⁶⁹. Kant — zdaniem Cohena — nie uwzględnił faktu nauki. Kładzie na to nacisk Bakradze, który stwierdza: „Szkoła marburska stara się nadać filozofii orientację naukową. Interesuje ją nade wszystko logiczna struktura nauki, a nie to, jak poznamy. [...] Nauka stanowi systematyczną jedność, która wyraża się właśnie w jej logicznej strukturze.”⁷⁰ Cohen z całą stanowczością twierdzi, że dopiero w tym kontekście — uwzględniającym, z jednej strony, fakt nauki jako punkt wyjścia, oraz z drugiej, właściwe rozumienie metody transcendentalnej — dojść można do prawidłowego ujęcia rzeczy samej w sobie. Jego zdaniem rzecz sama w sobie jest:

1) całością poznania naukowego⁷¹,

2) zadaniem poznania⁷².

Jednocześnie podkreśla Cohen, że takie właśnie rozumienie rzeczy samej w sobie pozostaje w zgodzie z duchem Kantowskim. Rzecz sama w sobie bowiem rozumiana winna być w kontekście doświadczenia. Autor *Kants Theorie der Erfahrung* jest przekonany, iż rzecz sama w sobie „daje się wywieść z całości doświadczenia jako postulat rzeczy samej w sobie.”⁷³ Takie przeświadczenie wynika z rozumienia rzeczy samej w sobie pozostającego w ścisłym związku z koncepcją poznania, tak iż w gruncie rzeczy nakładają się tutaj jakby dwie płaszczyzny jej rozumienia — obie nierozzerwalnie związane z rozumieniem poznania w kontekście jego postępu. Dodać należy, że jest to porządek metodologiczny poznania, co pozostaje w zgodzie z koncepcją poznania obowiązującą w ramach szkoły marburskiej. Pierwszą z płaszczyzn stanowi płaszczyzna rozumienia rzeczy samej w sobie w kontekście zadania, przed jakim stoi filozofia, drugą — nauka w ogóle. Rzecz sama w sobie jest dla marburczyków zadaniem o charakterze nieskończonym, gdyż nie można mówić o skończoności ludzkich badań. „Przedmioty doświadczenia — pisze Cohen — są, co do swej liczby, niewyczerpane. Tak więc rzecz sama w sobie jest nieskończona, na nowo wytwarzana w każdym przedmiocie. Wszelka nasza wiedza — to zbieranina, cała jest jedynie rzecz sama w sobie; zadanie badań jest bowiem nieskończone.”⁷⁴ W tym sensie nie można rzeczy samej w sobie utożsamiać z noumenem w rozumieniu pozytywnym. Jest ona wyłączona z doświadczenia i w tym sensie stanowi właśnie noumen w rozu-

⁶⁹ Zob. ibidem, s. 647.

⁷⁰ K. Bakradze: *Z dziejów filozofii współczesnej...*, s. 176–177.

⁷¹ „Das Ding an sich ist somit der Inbegriff der wissenschaftlichen Erkenntnisse.” H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung...*, s. 660.

⁷² „Das Ding an sich ist »Aufgabe«.” Ibidem, s. 661; por. s. 662.

⁷³ Ibidem, s. 659.

⁷⁴ Ibidem, s. 662.

mieniu negatywnym, a więc pojęcie graniczne⁷⁵. Cohen powiada wreszcie, iż „rzecz sama w sobie jest przecież pojęciem granicznym poznania, zadaniem, które zostaje postawione badaniu jako systematyczna idea”⁷⁶. Nieco dalej zaś podkreśla, że rzecz sama w sobie — to strażnik graniczny doświadczenia⁷⁷.

Na marginesie warto zwrócić uwagę na dwie kwestie. Pierwsza odnosi się do faktu historycznego w kontekście problemowym. Ponieważ neokantyzm musi się rozprawić z pozytywizmem (co było przedmiotem troski także Husserla⁷⁸), również Cohen zajmuje stanowisko w tym sporze. Okazuje się, że filozofia rozumiana jako badanie warunków możliwości nauki jest pozytywizmem. Cohen pyta: Czym jest to, co rzeczywiste, i to, co pozytywne? I odpowiada, że pretensje do tego, co rzeczywiste i pozytywne, roszczą sobie wszyscy, którzy poważnie zajmują się filozofią⁷⁹. Druga kwestia wiąże się z ewolucją myśli autora *Kants Theorie der Erfahrung*, na co zwracają uwagę wszyscy interpretatorzy jego filozofii. Trzecie wydanie *Kants Theorie der Erfahrung* (ostatnie, które ukazało się za życia autora) zostało poprzedzone wydaniem dzieła stanowiącego cezurę w myśleniu Cohena⁸⁰. W związku z tym w wydaniu trzecim znajduje się *Posłowie*, zawierające już wyraźne elementy owej przemiany. I tak, mówi on o czterech różnicach w stosunku do pierwotnego ujęcia. Oto one:

1. Zamiast rozróżnienia między oglądem (naocznością) i myśleniem akcentuje konieczność mówienia o rozróżnieniu czystego oglądu (naoczności) i czystego myślenia. W tym też kontekście zalicza Kantowską naukę o apriorycznych formach zmysłowości do tzw. okresu przedkrytycznego. Kant krytyczny rozpoczyna się dla Cohena wraz z nauką o syntetycznych zasadach⁸¹. Jeszcze inaczej rzecz ujmując, Kant krytyczny rozpoczyna się wraz z logiką transcendentalną. Cohen, nie znalazłszy przejścia między transcendentalną estetyką a transcendentalną logiką, rezygnuje po prostu z transcendentalnej estetyki i zalicza ją do okresu przedkrytycznego.

⁷⁵ Zob. ibidem, s. 689.

⁷⁶ Ibidem, s. 708.

⁷⁷ Zob. ibidem, s. 715.

⁷⁸ Chodzi o słynne zdanie, które brzmi: „Jeżeli »pozytywizm« znaczy tyle, co absolutnie pozbawione przesądów oparcie wszystkich nauk na tym, co »pozytywne«, tj. na tym, co da się źródłowo uchwycić, to prawdziwymi pozytywistami jesteśmy my.” E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1975, s. 65.

⁷⁹ Zob. H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung...*, s. 759.

⁸⁰ Chodzi o *Logik der reinen Erkenntnis*. Pierwsze wydanie ukazało się w roku 1902 (natomiast drugie — w roku 1914, a więc również przed ukazaniem się trzeciego wydania *Kants Theorie der Erfahrung*).

⁸¹ Zob. H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung...*, s. 786.

2. W miejsce kategorii substancji, będącej dla Kanta warunkiem wstępnym kategorii relacji, proponuje pojęcie funkcji⁸². Zdaniem Cohena nie istnieje problem realności w odniesieniu do krytycznego idealizmu, gdyż pryncypium metody tego, co nieskończenie małe (*Prinzip der Infinitesimalmethode*), doprowadziło do ugruntowania realności i uznania jej za warunek wstępny substancji⁸³. Autor *Kants Theorie der Erfahrung* pisze: „Krytyczny idealizm spełnia swoje metodyczne dokonanie w tym źródle czystego poznania, które jako czyste ugruntowanie realności zostaje potwierdzone liczbą nieskończenie małą.”⁸⁴

3. Kolejnym problemem z perspektywy krytycznego idealizmu, na który zwraca uwagę Cohen, jest faktyczność. Mówi on o iluzji tego, co faktyczne, jako założeniu myślenia. Nieco wcześniej pisał: „Bycie faktycznym, rozumiane transcendentally, nie może oznaczać ani określać niczego więcej, jak tylko odniesienie świadomości do jej treści.”⁸⁵ Teraz zaś, w kontekście czystego myślenia i odrzucenia naoczności, stwierdza: „Czystemu myśleniu powinien przecież być dany tylko »materiał«, nigdy »treść«.”⁸⁶

4. Ostatni element dotyczy rzeczy samej w sobie. „Przesąd — podkreśla Cohen — o roszczeniu bytu został wypłoszony przez rzecz samą w sobie.”⁸⁷ Rzecz sama w sobie jest ideą. W odróżnieniu jednak od pierwotnego rozumienia, zgodnie z którym mówił o niej jako noumenie w rozumieniu negatywnym, podkreśla pozytywne znaczenie rzeczy samej w sobie. Stwierdza mianowicie, że realizuje się ono w tym, iż jako pojęcie graniczne rzecz sama w sobie dowodzi „systematycznej pozytywności w systematycznej sile twórczej”⁸⁸.

Ze względu na krzyżujące się wydania *Kants Theorie der Erfahrung* i *Logik der reinen Erkenntnis* już tylko na podstawie znajomości pierwszego dzieła — które podobnie jak *Der Gegenstand der Erkenntnis* Heinricha Rickerta podlegało ewolucji — można dostrzec rozwój poglądów Hermanna Cohena i główne cechy, na których koncentrują się rozważania zawarte w pierwszej

⁸² Pozostaje to bez wątplenia w ścisłym związku z rezultatem analiz przeprowadzonych przez Ernsta Cassirera w dziele, w którym podejmuje ten problem. Zob. Idem: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Berlin 1910.

⁸³ Zob. H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung...*, s. 789. Temu zagadnieniu poświęcił Cohen, wydaną w roku 1883, rozprawę *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*. (Pryncypium metody tego, co nieskończenie małe i jego historia. Przyczynek do ugruntowania krytyki poznania), o której można powiedzieć, że zawiera istotne elementy „przejścia” między *Kants Theorie der Erfahrung* a *Logik der reinen Erkenntnis*. Zob. H. Cohen: *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte...*

⁸⁴ Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung...*, s. 791.

⁸⁵ Ibidem, s. 755--756.

⁸⁶ Ibidem, s. 791.

⁸⁷ Ibidem, s. 796.

⁸⁸ Ibidem.

części jego *System der Philosophie* (*System filozofii*)⁸⁹. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że neokantyzm zarówno Cohena, jak i całej szkoły marburskiej cechuje swoista interpretacja filozofii Kanta. Trafnie charakteryzuje ten stan rzeczy Ożarowski, który stwierdza: „Pamiętać jednak trzeba, że interpretacja Kanta nie była dla marburczyków celem samym w sobie, że w oparciu o naukę myśliciela królewieckiego budowali swą własną filozofię i dlatego też istnieje nierozzerwalna więź między ich pracą interpretacyjną a budowaniem własnego systemu.”⁹⁰ I właśnie z budowaniem własnego systemu filozoficznego wiąże się ich interpretacja filozofii Kanta. Interpretacja, w której znika tradycyjne rozumienie przedmiotu poznania będące — ich zdaniem — pozostałością myślenia dogmatycznego. Dlatego ewolucja neokantyzmu marburskiego zmierza w kierunku logicznej wykładni Kanta, w której po prostu nie ma miejsca dla Kantowskiej rzeczy samej w sobie ani dla zmysłowości. Poznanie — to rzecz myślenia, toteż uprawomocnionym jest mówienie o poznaniu syntetycznym, odróżnionym od poznania analitycznego⁹¹. Poznanie bowiem jest „budowaniem wzajemnych relacji, wzajemnym określaniem się elementów, które nie są dane poza relacjami, lecz wytwarzane są przez nie i wraz z nimi. To wzajemne wiązanie ma charakter procesu nieskończonego. System wzajemnych odniesień nigdy nie będzie mógł być zamknięty.”⁹² Dlatego właśnie marburczycy rezygnują z pojęcia substancji oraz rzeczy samej w sobie. Z tego też powodu Kant w ich ujęciu jest inny od Kanta historycznego — podobnie zresztą, jak w wypadku interpretacji Platona.

Filozofia w ujęciu Cohena staje się teorią poznania, teoria poznania natomiast przybiera postać krytyki poznania, a ściślej — logiki poznania. W teorii poznania rozumianej jako krytyka zawierają się dwa elementy, charakterystyczne nie tylko dla filozofii twórcy szkoły marburskiej, lecz także dla niej całej. Jest to, z jednej strony — o czym była już mowa — zdecydowany antypsychologizm oraz z drugiej — ograniczenie zakresu filozofii do metody transcendentalnej. Manfred Brelage słusznie zwraca uwagę na różnicę pomiędzy teorią poznania a krytyką poznania, podkreślając zarazem, iż powiązanie krytyki poznania z faktem nauki broni filozofię nie tylko przed niezrozumieniem zadania filozofii krytycznej, ale także przed powiązaniem jej z przesłankami zarówno psychologistycznymi, jak i metafizycznymi. Pisz: „Nie ma ona [tj. krytyka poznania — A. J. N.] do czynienia z warunkami poznawania, lecz z założeniami poznania. Krytyka poznania kieruje się nie do

⁸⁹ Pełne bowiem tytuły poszczególnych rozpraw brzmią: *System der Philosophie. Erster Teil: Logik der reinen Erkenntnis* (1902); *System der Philosophie. Zweiter Teil: Ethik des reinen Willens* (1904) oraz *System der Philosophie. Dritter Teil: Ästhetik des reinen Gefühls* (2. Bde., 1912).

⁹⁰ J. Ożarowski: *Metoda transcendentalna a problem poznania syntetycznego w szkole marburskiej...*, s. 153.

⁹¹ Zob. *ibidem*, s. 161.

⁹² *Ibidem*, s. 165-166.

poznającego ducha, lecz do *treści* poznania [...].”⁹³ W tym też ujawnia się zasadnicza różnica w rozumieniu filozofii przez Kanta i szkołę marburską. W ujęciu Cohena bowiem nie chodzi o poznanie rzeczy, ale o warunki ważnego poznania rzeczy⁹⁴. Dlatego też rację ma Helmut Holzhey, który zdecydowanie ogranicza „dogmatyzm” szkoły marburskiej, stwierdzając, że bardzo dobrze wiemy, czym marburski neokantyzm nie chciał być: nie chciał być „jakkolwiek formą ortodoksji”⁹⁵. W odniesieniu zatem do neokantyzmu marburskiego można mówić jedynie o metodzie transcendentalnej, która stanowi — przynajmniej w przekonaniu jego przedstawicieli — element wiążący ich z Kantem. Tak rozumiana metoda łączy w sobie dynamiczne rozumienie przedmiotu, pojętego tutaj jako proces, oraz wymaganie *deductio iuris* („jakim prawem”) ⁹⁶. Fundamentalną przesłankę filozofii Cohena, i całej szkoły marburskiej, niezwykle trafnie określił Brelage, usprawiedliwiając niejako jego idealizm. Idealizm Cohena ma bowiem przede wszystkim znaczenie formalne. Brelage wyjaśnia: „Zależność wszelkiego bytu od myślenia oznacza tylko zależność wszelkiej naszej wiedzy o bycie od pryncypiów obowiązującej wiedzy.”⁹⁷

Paul Natorp — potwierdzenie neokantyzmu

Filozofia Paula Natorpa nawiązuje na tle szkoły marburskiej podobnych kłopotów, jakie ujawniają się później w związku z interpretacją myśli Nicolai’a Hartmanna. Zazwyczaj bowiem Natorp postrzegany jest jedynie jako kontynuator wątków — zwłaszcza teoriopoznawczych — podjętych przez Cohena, a więc filozof potwierdzający krytycyzm twórcy szkoły marburskiej. Przekonanie to utrwaliło się do tego stopnia, że zdaje się na Natorpie ciążyć odium bycia jedynie epigonem w stosunku do Hermanna Cohena, twórcy szkoły marburskiej⁹⁸. Tymczasem również Natorp wyraził oryginalną myśl, nie do

⁹³ „Sie hat es nicht mit den Bedingungen des *Erkennens*, sondern mit den Voraussetzungen der *Erkenntnis* zu tun. Nicht auf den erkennenden Geist, sondern auf den *Inhalt* der Erkenntnis richtet sich die Erkenntniskritik [...]” M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie...*, s. 88.

⁹⁴ Zob. *ibidem*, s. 89.

⁹⁵ H. Holzhey: *Cohen und Natorp*. 1. Bd. ..., s. 49.

⁹⁶ Zob. *ibidem*, s. 54.

⁹⁷ „Die Abhängigkeit alles Seins vom Denken besagt nur die Abhängigkeit all unseres Wissens vom Seienden von den Prinzipien gültigen Wissens.” M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie...*, s. 91.

⁹⁸ Zob. H. Holzhey: *Paul Natorp*. In: *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus...*, s. 25.

końca zgodną z ujęciem Cohena. Odrębność myśli Natorpa, której nie dostrzegał — będący przecież uczniem marburczyków — Władysław Tatar-kiewicz, zyskała na wyrazistości dopiero po roku 1912, tj. w roku przejścia Cohena na emeryturę. Dostrzeżenie zatem tej odmienności i dużej samodzielności myślowej stało się dziełem czasu późniejszego i późniejszych badań. Hans-Ludwig Ollig wskazuje bardzo wyraźnie na tę odmiennność, kiedy — powołując się na Winterhagera — stwierdza, że po okresie ścisłej współpracy z Hermannem Cohenem zupełnie zmienił swoje rozumienie systemu filozoficznego⁹⁹. Nie bez znaczenia jest tu również praca wydawnicza Helmuta Holzheya, który opublikował następujące — wcześniej nie wydane — dzieła Paula Natorpa: *Allgemeine Logik (Unveröffentlichtes Manuskript)*¹⁰⁰ oraz *Zu Cohens Logik, Zu Cohens Logik (Entwurf für »Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften«), Quantität und Qualität in Cohens Kantinterpretation, Synthetische Einheit und Ursprung (aus einer »Einleitung zur Allgemeinen Logik«) i Zu Cohens Religionsphilosophie*¹⁰¹. Dodać należy, że praca Holzheya nie ogranicza się do redakcji rękopisów marburczyków. Właśnie pierwszy tom monumentalnego dzieła *Cohen i Natorp* Holzhey poświęca ukazaniu różnic problemowych pomiędzy twórcą szkoły marburskiej a Natorpem.

Analizowanie różnic między Cohenem a Natorpem nie jest (niestety) tematem niniejszej rozprawy. Interesujące są bowiem właśnie te dzieła, które ukazują zgodność między Cohenem i Natorpem, stanowiące o tym, co nazywane bywa „wspólnym frontem” marburskim. W tych właśnie tekstach, ukazujących pogłębione analizy metody transcendentalnej oraz przedmiotu poznania, zostaje wzmocniony idealizm krytyczny szkoły marburskiej. Jednocześnie Natorp okazuje się autorem rozprawy, która w sposób niezwykle klarowny i zwięzły wyjaśnia stosunek szkoły marburskiej do Kanta. Chodzi mianowicie o tekst, będący nieco rozszerzoną wersją wykładu, wygłoszonego na posiedzeniu Towarzystwa Kantowskiego w Halle w dniu 27 kwietnia 1912 roku, noszący tytuł *Kant und die Marburger Schule (Kant a szkoła marburska)*¹⁰². Z jednej strony, Natorp jest współtwórcą szkoły marburskiej, gdyż podstawowe pojęcia jej filozofii ujmuje tak samo jak Hermann Cohen. Píše o tym Mirosława Czarnawska w swojej pracy poświęconej marburskiej interpretacji Platona¹⁰³. Z drugiej natomiast, niezwykle interesujący jest fakt, że książka Natorpa o Platonie wywołała liczne kontrowersje, w których

⁹⁹ H.-L. Ollig: *Der Neukantianismus*. Stuttgart 1979, s. 37.

¹⁰⁰ *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus...*, s. 227–269.

¹⁰¹ Zob. H. Holzhey: *Cohen und Natorp*. 2. Bd.: *Der Marburger Neukantianismus in Quellen*. Basel—Stuttgart 1986.

¹⁰² P. Natorp: *Kant und die Marburger Schule*. „Kant-Studien” 1912, 17. Nr., s. 193–221.

¹⁰³ M. Czarnawska: *Platońska teoria idei w interpretacji filozofii marburskiej...*, s. 16–26.

rezultacie sam autor zweryfikował swoje stanowisko w drugim wydaniu z 1921 roku¹⁰⁴.

Natorp, chociaż był uczniem pozytywisty Ernsta Laasa, jest zdecydowanym antypozytywistą w tym sensie, że broni autonomii filozofii, chociaż ściśle wiąże filozofię z nauką. W książce *Die Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme* pisze: „Nauka i filozofia nie mogą być wyizolowane wobec siebie, lecz muszą — ujmując sprawę idealnie — tak się do siebie odnosić, jak przeciwne kierunki jednej i tej samej drogi. W rzeczy samej tak bowiem mają się ku sobie, jak droga prowadząca jakby ku centrum — ku jedności poznania, i droga ku obwodowi — ku nieograniczonej różnorodności: szczegółowych i pojedynczych osiągnięć poznawczych.”¹⁰⁵ Konsekwencją takiego rozumienia filozofii jest zdefiniowanie logiki co do przedmiotu i metody przez odniesienie jej do nauk, zwłaszcza nauk ścisłych. Zdaniem Natorpa związek ten znajduje ugruntowanie w utożsamieniu filozofii i logiki. Wynika to nie tylko z faktu, że nauki ścisłe korzystają z aparatu logicznego (przy czym Natorpowi chodzi głównie o matematykę i matematyczne przyrodoznawstwo), lecz przede wszystkim z tego, że ich podstawowe pojęcia i zasady mają charakter logiczny¹⁰⁶. Główne zadanie filozofii, w rozumieniu szkoły marburskiej nierozdzielnie łączące koncepcję Natorpa z rezultatami analiz Cohena i podstawowym nastawieniem Cohena, sprowadza się do badania podstawowych pojęć, sądów oraz praw.

Na marginesie warto dodać, iż właśnie logika jest tą dziedziną filozofii, która w koncepcji współtwórcy szkoły marburskiej uległa największej zmianie po 1912 roku. Powiązanie filozofii z naukami ścisłymi za pomocą logiki jest jednocześnie wskazaniem na zasadniczy dla szkoły marburskiej element, a mianowicie na teorię poznania. W opublikowanym przez Holzheya tekście *Allgemeine Logik (Unveröffentlichtes Manuskript)* czytamy: „Pierwszym zadaniem logiki jest ustanowienie identycznej formy budowy (struktury) wszelkiego związku myślenia w jednym systemie kategorii, tj. prawidłowych sposobów określenia.”¹⁰⁷

Fundamentalne przekonanie Natorpa, będące zarazem wskazaniem owego czynnika marburskiego, wyraża już w pierwszym zdaniu tekstu *Ueber objec-*

¹⁰⁴ P. Natorp: *Platos Ideenlehre. Einführung in den Idealismus*. Leipzig 1903.

¹⁰⁵ P. Natorp: *Filozofia*. Tłum. J. Ożarowski. W: *Filozofia i socjologia XX wieku*. Red. B. Baczkowski. Warszawa 1965, cz. 2, s. 153.

¹⁰⁶ Zob. P. Natorp: *Logik (Grundlegung und logischer Aufbau der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft)* in *Lehrsätzen zu akademischen Vorlesungen*. 2. Aufl. Marburg 1910, s. 8—9.

¹⁰⁷ „Die erste Aufgabe der Logik ist die Aufstellung einer durchgängig identischen Aufbauform (Struktur) alles Denksammenhangs in einen System von Kategorien, d. i. gesetzmäßigen Bestimmungsweisen.” P. Natorp: *Allgemeine Logik (Unveröffentlichtes Manuskript)*. In: *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus*. Hrsg. von W. Flach und H. Holzhey. Hildesheim 1980, s. 230.

tive und subjective Begründung der Erkenntniss (O obiektywnym i subiektywnym ugruntowaniu poznania): „Każda nauka szczegółowa albo teoria poszukuje praw dla określonego, ograniczonego obszaru zjawisk.”¹⁰⁸ Poszukiwanie praw stanowi zatem naczelne zadanie teorii poznania, tym bardziej że zasada wewnętrznej niesprzeczności poznania nie jest wystarczającym jego gwarantem. Już tutaj ujawniają się dwa podstawowe elementy, wyznaczające główny nurt rozważań Natorpa. Są to:

- 1) problem obiektywnego ugruntowania poznania,
- 2) problem faktyczności, tzn. problem tego, co dane (problem przedmiotu poznania).

Poznanie bowiem, wbrew psychologizmowi, musi być uzasadnione za pomocą logiki. Natorp stwierdza wprost, że „wszystko, czego może nauczyć logika formalna, da się także ugruntować transcendentalnie”¹⁰⁹. Centralna rola, jaką przyznaje logice, wynika z następującej alternatywy: albo nie istnieje żadna logika, albo musi ona wystąpić z roszczeniem pełnej autonomii, niezależności od jakiejkolwiek innej wiedzy¹¹⁰. Jednocześnie ścisły związek filozofii z nauką doprowadza go do przekonania, że filozofia winna badać prawa. Odwołuje się do prawa ciężenia i pisze: „Centralna siła, która wpływa na ruchy planet, zostaje wyjaśniona prawem grawitacji, podczas gdy jako przypadek tego samego prawa zostaje ona udowodniona i powiązana ze znanymi już przypadkami tym samym prawem; i tak wszędzie.”¹¹¹ Filozofia wiąże się więc nierozzerwalnie z ustalaniem praw, jest nastawiona na ich ustalanie. Ten ścisły związek podkreśla Natorp także wtedy, gdy stwierdza: „W każdym razie — i to stanowi o istocie sprawy — filozofia właśnie w jej najściślejszym odniesieniu do nauk szczegółowych zachowuje zawsze swoje dla siebie zadania; im więcej będzie nauki, tym i filozofii będzie nie mniej, ale także coraz więcej.”¹¹²

Filozofia w rozumieniu Natorpa pozostaje w bardzo ścisłym związku z nauką. Problem ten jest bardzo istotny z perspektywy akcentowanej autonomii filozofii w tym znaczeniu, że stanowi element pozytywizmu w filozofii marburskiej. Teza Natorpa o ścisłym związku filozofii z nauką doskonale koresponduje ze zdaniem, które napisał Cohen odnośnie do filozofii. Oto bowiem twórca szkoły marburskiej stwierdza: „Fakt nauki jest podstawowym założeniem, od którego wychodzi filozofia [...]”.¹¹³ Właśnie ten związek

¹⁰⁸ P. Natorp: *Ueber objective und subjective Begründung der Erkenntniss*. „Philosophische Monatshefte” 1887, s. 257.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 258.

¹¹⁰ Zob. ibidem, s. 264—265.

¹¹¹ Ibidem, s. 263.

¹¹² P. Natorp: *Filozofia...*, s. 156.

¹¹³ H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung...*, s. 41.

motywuje stanowisko Natorpa dotyczące dwóch podstawowych problemów, a mianowicie ugruntowania poznania i określenia przedmiotu poznania; problemów, które — jak się okazuje — są z sobą nierozzerwalnie związane. Natorp podkreśla nieskończony charakter filozofii, pisząc: „Filozofia jest, zgodnie z klasycznym znaczeniem jej nazwy, wiecznym dążeniem do fundamentalnej prawdy, a nie pretensją do jej posiadania.”¹¹⁴ Obiektywny charakter poznania zostaje — jego zdaniem — odniesiony do nauki, bo „ugruntowanie obiektywnej ważności samego poznania może i musi być całkowicie obiektywne”¹¹⁵. W innym miejscu podkreśla Natorp, że metoda transcendentalna jako obiektywna i immanentna musi poszukiwać ugruntowania w obiektywnym ukształtowaniu, jakim jest niekończący się proces tworzenia życia kulturalnego ludzkości. Właśnie ten proces powoduje — jak sądzi — obronę przed psychologizmem¹¹⁶. Nie wolno zapominać, że punktem wyjścia filozofii jest właśnie fakt nauki, a wzorem — matematyka i matematyczne przyrodoznawstwo. W matematyce zaś nie fenomeny są podstawą, lecz prawa, lub jeszcze dokładniej — „fundamentalne abstrakcje, wyrażenia jedności określenia możliwych fenomenów”¹¹⁷. Ze ścisłego związku filozofii z nauką wynika następujący wniosek: „Prawdziwe początki i podstawy poznania są raczej wszędzie ostatnimi obiektywnymi jednościami.”¹¹⁸ Obiektywne ugruntowanie poznania dokonuje się więc — zdaniem Natorpa — w drodze samego poznania. To dzięki temu, że poznanie rządzi się swoim prawem, można mówić o jego obiektywnym charakterze. Inna sprawa, że odmiennie jest tu rozumiane poznanie w stosunku do tego, co nazwalibyśmy klasycznym poznaniem. Odmiennność poznania w ramach szkoły marburskiej stanowi raczej wypadkową ścisłego związku filozofii i nauki oraz osobliwego rozumienia przedmiotu poznania. Obiektywne uzasadnienie poznania znajduje wyraz w tym, co Natorp nazywa „obiektywnym prawem podstawowym poznania”, i powiada o nim, że jest „prawem samej prawidłowości”¹¹⁹. Wszystkie prawa poznania są tylko szczególnym przypadkiem prawa prawidłowości. Do takich egzemplifikacji należą zasada niesprzeczności i zasada podstawy, ulubione — jak powiada — zasady logiki formalnej. Natorp utrzymuje, że prawo prawidłowości spełnia roszczenie autonomii poznania właśnie dlatego, że ugruntowanie to dokonuje się niejako z mocy własnego prawa poznania. Subiektywne ugruntowanie poznania wiąże się z rekonstrukcją, gdy tymczasem właściwym kierunkiem poznania (obiektywnym) jest kierunek

¹¹⁴ P. Natorp: *Kant und die Marburger Schule...*, s. 194.

¹¹⁵ P. Natorp: *Ueber objective und subjective Begründung der Erkenntniss...*, s. 285.

¹¹⁶ P. Natorp: *Kant und die Marburger Schule...*, s. 198.

¹¹⁷ P. Natorp: *Ueber objective und subjective Begründung der Erkenntniss...*, s. 284.

¹¹⁸ „Die wahren Anfänge und Grundlagen der Erkenntniss sind vielmehr überall letzte objective Einheiten.” Ibidem.

¹¹⁹ Ibidem, s. 285.

konstruktywny, obiektywizacja poznania¹²⁰. W takim właśnie rozumieniu poznania tkwi idealizm — poszukiwanie tego, co ogólne. Wiąże się to ściśle z wyróżnieniem aspektu subiektywnego i obiektywnego w poznaniu. Poznanie filozoficzne (jak i naukowe) nie kieruje się w stronę zjawiska jako takiego. Poza obszarem jego zainteresowań pozostaje to, co bezpośrednio dane — to domeną subiektywnego aspektu poznania jest zjawisko takie, jakie przejawia się w świadomości. Filozoficzne poznanie — w rozumieniu Natorpa, czym potwierdza tylko stanowisko Cohena — skupia się jedynie na „redukcji do prawa (obiektywizacji zjawiska)”¹²¹. Rozumienie poznania reprezentowane przez Natorpa staje się jasne w perspektywie marburskiej koncepcji przedmiotu poznania, co z kolei nie pozostaje bez związku dla sposobu, w jaki rozumie on to, co dane (faktyczność). Przyjrzyjmy się zatem bliżej temu, jak Natorp ujmuje przedmiot poznania.

Przedmiot poznania rozumie Natorp w duchu filozofii Cohena. W poznaniu chodzi o jego jedność, samo zaś poznanie rozumiane jest jako zadanie. „Rozważmy — pisze — poznanie jako zadanie, analogicznie do równania, które można rozwiązać; to przedmiot jest poszukiwanym, jeszcze nie określonym X, możliwym do określenia dopiero przez dane.”¹²² Poznanie ma dwa aspekty, a mianowicie może być rozpatrywane jako treść i jako czynność. Pod pojęciem treści poznania rozumie Natorp to, co jest poznane, i to, co jest do poznania. Czynność — to z kolei przeżycie podmiotu. Łatwo zauważyć, że programowo nie interesuje go poznanie jako czynność. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, iż Iso Kern podkreśla, że właśnie Husserla w odniesieniu do Natorpa interesowały dwie kwestie: koncepcja logiki (w kontekście antypsychologizmu) oraz filozoficzna psychologia¹²³. Zasadniczo jednak — nie wchodząc w szczegóły sporu Natorpa z Husserlem — należy stwierdzić, że przedmiotem zainteresowania Natorpa są fenomeny poznania. „Danymi poznania są w najogólniejszym rozumieniu »fenomeny« [...]”¹²⁴ Błąd Arystotelesa to — w ujęciu Natorpa — błąd całej dotychczasowej filozofii. Stagiryta mianowicie wierzył w możliwość poznania konkretnej i pojedynczej rzeczy w drodze abstrakcji¹²⁵. Inny błąd Arystotelesa sprowadza się — zdaniem Natorpa — do tego, że na drodze wiedzy demonstratywnej (*Apodeixis*) nie można ugruntować poznania, ugruntowanie to bowiem powinno się odbywać na drodze czysto obiektywnej¹²⁶. Zdaniem marburczyków błędem

¹²⁰ Zob. ibidem, 286.

¹²¹ Ibidem, s. 274.

¹²² Ibidem, s. 258.

¹²³ Zob. I. Kern: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964, s. 321.

¹²⁴ P. Natorp: *Ueber objective und subjective Begründung der Erkenntnis...*, s. 259.

¹²⁵ Zob. ibidem, 282.

¹²⁶ Zob. P. Natorp: *Kant und die Marburger Schule...*, s. 196.

jest nadawanie pojęciu przedmiotu poznania znaczenia czegoś danego. Rozumienie przedmiotu poznania ukazuje ścisły związek teorii poznania z problemem faktyczności (tego, co dane) oraz z logiką. W przekonaniu Natorpa właśnie wtedy popełnia się fundamentalny błąd, kiedy wierzy się, że konkret, to, co tu i teraz dane, jest tym, co może stanowić podstawę poznania¹²⁷.

„W filozofii natomiast — stwierdza Natorp, wskazując różnicę między nią a naukami — wspólne jest co najwyżej najogólniejsze pytanie o ostateczną fundamentalną jedność pytania [...]”¹²⁸ Jedność ta wyrażać ma się właśnie w rozumieniu poznania jako zadania. Z takiego ujęcia wynikają wprost przynajmniej dwie cechy charakteryzujące poznanie, a mianowicie jego nieskończoność oraz postęp. „Przedmioty są niewyczerpalne; poznanie zaś, skierowane na przedmiot, które sądzi, że zbliża się doń coraz bardziej, przecież go nigdy nie osiąga, jest, na mocy swej własnej i wewnętrznej i prawidłowej zasady, zawsze jedno i to samo.”¹²⁹ Nauka może wykraczać poza to, czego nie wiemy. Natorp jest przekonany, że wynika stąd świadomość postępu poznania — ten element bardzo mocno uwyraźni później Nicolai Hartmann. Nie możemy jednak do końca przewidzieć kierunku rozwoju nauki¹³⁰. Filozofia zaś popełnia błąd, uciekając w metafizykę, próbując odnowić myśl Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu bądź Hegla. Tymczasem Natorp powtarza za Cohenem, że byt istnieje tylko dla myślenia¹³¹. Powody ostatecznego odrzucenia koncepcji Arystotelesa wiążą się więc w wypadku Natorpa ściśle z rozumieniem poznania jako procesu obiektywizacji, gdy tymczasem dogmatyzm odwołuje się do abstrakcji. Najistotniejszym elementem teorii poznania jest natomiast metoda. „»Metoda« oznacza nie tylko drogę i kroczenie nią, lecz jako postępowanie »za czymś« — wyznacza jednocześnie zawsze identyczny kierunek drogi.”¹³² Tak rozumiana, metoda uzasadnia syntetyczny, a nie analityczny charakter poznania. Właśnie poznanie należy — jak pokazuje Ożarowski — w odniesieniu do szkoły marburskiej rozumieć jako syntezę¹³³. W tym bowiem tkwi źródło idealizmu tej szkoły. „Ani Cohen,

¹²⁷ „Es ist ein Irrthum, wenn man glaubt, jenes letzte Concrete, das »hier und jetzt Gegebene« der Vorstellung, als das Erste, allein Positive, allem Andern voraus fassen und der Erkenntnis zu Grunde legen zu können.” P. Natorp: *Ueber objective und subjective Begründung der Erkenntnis...*, s. 280—281.

¹²⁸ P. Natorp: *Filozofia...*, s. 157.

¹²⁹ Ibidem, s. 159.

¹³⁰ „Nauka może w swym ujęciu świata wykraczać poza stan dzisiejszy w kierunku, którego nawet jeszcze nie przeczuwamy.” Ibidem, s. 161.

¹³¹ „W każdym razie tylko dla myślenia istnieje »byt«, tzn. sens wypowiedzi, że coś jest.” Ibidem, s. 163.

¹³² Ibidem, s. 167.

¹³³ Zob. J. Ożarowski: *Metoda transcendentna a problem poznania syntetycznego w szkole marburskiej...*, s. 168.

ani Natorp — uważa Świącicka — nie zaprzeczają oczywiście, że poznanie zawsze dotyczy przedmiotu, przedmiotu tego jednak nie można uznawać za coś, co może istnieć w oderwaniu od poznania, bowiem wszelki przedmiotowy sens istnieje jedynie dzięki poznaniu.”¹³⁴ Natorp w swoim rozumieniu poznania — choć bez wątpienia jest ono rozumieniem utrzymanym w duchu szkoły marburskiej — podkreśla dwie kwestie. Po pierwsze, fakt, co to znaczy bycie danym. Ujawnia tutaj marburską proveniencję i jednocześnie konsekwencję, pisząc: „»Bycie danym« nie powinno oznaczać nic więcej jak charakter zadania do rozwiązania — właśnie zadanie dowodu źródła na podstawie jedności poznania.”¹³⁵ Tak rozumiane zadanie ma charakter nieskończony, co wiąże się ściśle z traktowaniem poznania jako procesu. Poznanie nie jest — według Natorpa — spoczynkiem, lecz wiecznym postępem¹³⁶. W artykule *Kant a szkoła marburska* kilka razy powtarza on, że poznanie jest stawianiem się, *fieri*¹³⁷. Zdaniem Natorpa poznanie należy rozumieć właśnie jako zadanie, a ponadto nie można go ujmować w perspektywie Kantowskiego dualizmu. „Poznanie w ogóle jest zrozumiałe tylko tak, że nie przeciwstawia się zamkniętego obszaru zewnętrznego zamkniętemu obszarowi wewnętrznemu, lecz obszar wewnętrzny (w danym czasie poznany) krok po kroku posuwa się naprzód w ciągłym samorozszerzaniu w kierunku nieograniczonego, otwartego obszaru zewnętrznego (tego, co jest do poznania).”¹³⁸

Filozofia szkoły marburskiej sprowadza się do jednego wspólnego mianownika: do metody transcendentalnej. Tak właśnie — wedle Natorpa — należy odczytywać myśl Kanta, wprowadzając do jego myśli konieczne korekty. Natorp jest przekonany, że filozofia szkoły marburskiej wypływa z owych koniecznych korekt. Píše on: „Mówienie o ortodoksyjnym kantyzmie szkoły marburskiej nigdy nie miało podstaw; wraz z dalszym rozwojem tej szkoły zgubił się także każdy najdalszy pozór uzasadnienia.”¹³⁹ Filozofia szkoły marburskiej utożsamiona zostaje z metodą transcendentalną, tego właśnie bowiem doszukali się marburczycy w koncepcji Kanta: krytyki utożsamionej z metodą. Natorp uzasadnia tym samym fakt, że szkoła marburska chce być wierna nie literze myśli filozofa z Królewca, lecz jej duchowi. Podkreśla przy tym, że wszyscy nauczyli się od Cohena jedynie metody. Akcentuje to zresztą Holzhey, który stwierdza: „Natorpa zarys filozoficznego fundamentu szkoły marburskiej ujawnia się w apoteozie metody.”¹⁴⁰ W kontekście metody

¹³⁴ K. Świącicka: *Idealizm transcendentalny Hermanna Cohena...*, s. 14.

¹³⁵ P. Natorp: *Kant und die Marburger Schule...*, s. 200.

¹³⁶ „[...] aber Erkenntnis ist nicht Stillstand, sondern ewiger Fortgang.” Ibidem, s. 207.

¹³⁷ Zob. ibidem, s. 200, 209, 211.

¹³⁸ P. Natorp: *Allgemeine Logik...*, s. 240.

¹³⁹ „Die Rede von einem orthodoxen Kantianismus der Marburger Schule war niemals begründet; sie hat mit der Weiterentwicklung dieser Schule auch jeden fernsten Schein von Berechtigung verloren.” P. Natorp: *Kant und die Marburger Schule...*, s. 193.

¹⁴⁰ H. Holzhey: *Cohen und Natorp*. I. Bd. ..., s. 58.

transcendentalnej ukazuje się teraz kwestia transcendentalnego ugruntowania poznania (filozofii, metody), które dokonuje się w dwóch fazach. Pierwszą jest pewne odniesienie się do tego, co stanowi istniejące, historycznie możliwe do wykazania fakty nauki, moralności, sztuki i religii¹⁴¹. Drugą natomiast — wykazanie możliwości tego faktu¹⁴². Tak rozumiana metoda transcendentalna jest metodą krytyczną wobec wszelkich możliwych stanowisk metafizycznych i empirycznych. Natorp charakteryzuje metodę w sposób następujący: „W terminie »metoda«, w *μετέναι*, leży w ogóle nie tylko »podążanie«, poruszanie się naprzód; także nie — jak mniema Hegel — czyste współ- i obok-podążanie; lecz oznacza ona podążanie do celu albo w każdym razie w pewnym kierunku: »podążanie za czymś«.”¹⁴³

Neokantyzm Ernsta Cassirera

Autor *Philosophie der symbolischen Formen* nie bez racji uchodzi za najwybitniejszego ucznia marburczyków. Zagadką jednak pozostaje fakt zapoznania jego myśli, ograniczenia jej jedynie do filozofii kultury. Tymczasem uznanie Cassirera za najwybitniejszego wychowanka Cohena i Natorpa jest o tyle słuszne, że — w odróżnieniu od Hartmanna, którego neokantyzm budzi zastrzeżenia — do końca życia pozostał wierny doktrynie swoich nauczycieli. Charakterystyczne jest Cassirerowskie rozumienie filozofii Kanta. „Kantyzm — zauważa Bolesław Andrzejewski — był systemem niezwykle wszechstronnym i bogatym w treść, czego konsekwencję stanowią liczne próby jego kontynuacji i interpretacji. [...] Dopiero przez różne punkty widzenia otrzymujemy totalny obraz kantyzmu. Interpretatorom grozi wszakże jedno niebezpieczeństwo — łatwo można przejść z zakresu czystych pojęć w sferę rzeczy empirycznych. Dla Cassirera zaś Kant nie był nigdy empirystą, a cała jego zasługa polega na opracowaniu teorii form apriorycznych i kategorii umysłu.”¹⁴⁴ Zgłębiający bez końca koncepcję Hermanna Cohena, uprawia Cassirer filozofię w duchu szkoły marburskiej. Do tego bowiem sprowadza się istota interpretacji marburczyków, że wykazali — przynajmniej w swoim przekona-

¹⁴¹ Zob. P. Natorp: *Kant und die Marburger Schule...*, s. 196.

¹⁴² Ibidem, s. 197.

¹⁴³ „In dem Wort »Methode«, im *μετέναι*, liegt nicht bloss überhaupt ein »Gehen«, ein Sichfortbewegen; auch nicht, wie Hegel meint, ein blosses Mit- und Nebenhergehen; sondern es bedeutet Gehen nach einem Ziele hin, oder jedenfalls in sicherer Richtung: »Nachgehen«.” Ibidem, s. 199–200.

¹⁴⁴ B. Andrzejewski: *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera*. Poznań 1980, s. 25.

niu — rozziw między naocznością a myśleniem, ograniczając filozofię do tego ostatniego. Niezwykle trafnie charakteryzuje ten stan rzeczy Hans-Ludwig Ollig, który tak wypowiada się o koncepcji autora *Filozofii form symbolicznych*: „Znamienne dla filozoficznego rozwoju Cassirera są dwie cechy. Z jednej strony, młody Cassirer przyswoił sobie filozoficzny program Cohena w następujących istotnych punktach: także on pracował nad odnowieniem Kantowskiej filozofii według metody transcendentalnej Kanta; także on rozpoczynał od nauk szczegółowych i poszukiwał wyjaśnienia ich immanentnych logicznych warunków; także dla niego forma poznania matematycznego przyrodoznawstwa była prototypem wszelkiego krytycznie zabezpieczonego poznania. Z drugiej strony, dotarł on, kiedy przemysłał do końca logiczne założenia nauk przyrodniczych, do granicy tej formy poznania.”¹⁴⁵ Związek filozofii Cassirera z przewodnią myślą szkoły marburskiej jest tak ogromny, iż John Michael Krois, pisząc o nowej formie transcendentalizmu, jaką proponuje Cassirer, nie waha się skonkludować: „Filozofia form symbolicznych pozostaje niezrozumiała, jeśli przeoczy się [fakt, że] jest ona rezultatem rozprawy Cassirera z filozofią życia.”¹⁴⁶ Ernst Cassirer jest więc nie tylko uczniem marburczyków, ale również takim uczniem, którego filozofię należy postrzegać w kontekście myśli jego nauczycieli. Podkreśla to także Wolfgang Marx, który w pierwszym zdaniu swego artykułu, zatytułowanego *Cassirers Philosophie — ein Abschied von kantianisierender Letztbegründung?* (*Filozofia Cassirera — pożegnanie z nawiązującym do Kanta ostatecznym ugruntowaniem?*), zdecydowanie negatywnie odpowiada na pytanie postawione w tytule: „Trzeba zaprzeczyć postawionemu pytaniu; należy naturalnie dodać, że odmiana transcendentalnego ostatecznego ugruntowania, którą rozwinął i postawił u podstaw swojego systemu Cassirer, jest głęboko określona przez Cohena radykalnie krytyczną recepcję Kantowskich stanów teorii.”¹⁴⁷

Cassirer interesuje nas tutaj jednak tylko jako interlokutor Martina Heideggera podczas słynnej dysputy w Davos, z jednej strony, z drugiej zaś — jako recenzent dzieła Heideggera *Kant a problem metafizyki*. Dyskusja w szwajcarskim kurorcie toczyła się wokół istoty neokantyzmu¹⁴⁸. Podczas

¹⁴⁵ H.-L. Ollig: *Der Neukantianismus...*, s. 47.

¹⁴⁶ „Die Philosophie der symbolischen Formen bleibt unverstündlich, wenn übersehen wird: Sie ist das Resultat von Cassirers Auseinandersetzung mit der Lebensphilosophie.” J. M. Krois: *Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen*. In: *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Hrsg. von H.-J. Braun, H. Holzhey und E. W. Orth. Frankfurt am Main 1988, s. 16.

¹⁴⁷ W. Marx: *Cassirers Philosophie — ein Abschied von kantianisierender Letztbegründung?* In: *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen...*, s. 75.

¹⁴⁸ Zob. K. Gründer: *Cassirer und Heidegger in Davos 1929*. In: *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen...*, s. 290–320, oraz E. Cassirer, M. Heidegger: *Wykłady i dysputa w Davos*. Tłum. A. J. Noras. „Edukacja Filozoficzna” 1994, nr 17, s. 7–26. Zob. także rozdział 9.

debaty Cassirer zaprezentował się jako wierny uczeń marburczyków, czemu dawał już wyraz niejednokrotnie wcześniej. Między innymi w artykule z roku 1913 podjął dyskusję — właśnie z perspektywy krytycznego idealizmu szkoły marburskiej — z dominującymi wówczas kierunkami filozoficznymi, a zwłaszcza z rozumieniem filozofii typowym dla przedstawicieli szkoły badeńskiej (Rickert i Lask) oraz krytycznym realizmem Oswalda Külpego¹⁴⁹. W artykule tym podkreśla Cassirer rolę poznania: „Zadanie krytyki poznania polega właśnie na tym, aby od jedności ogólnego pojęcia przedmiotu cofnąć się do różnorodności koniecznych i wystarczających warunków, które owo pojęcie konstytuują. W tym sensie to, co poznanie nazywa swoim »przedmiotem«, rozplywa się w tkaninę relacji, które trzymają się razem za sprawą najwyższych reguł i zasad.”¹⁵⁰ Dalej zaś podkreśla: „Krytyka poznania nie prowadzi dalej niż do zrozumienia, jak poznanie jako całość z koniecznych, warunkujących momentów »istnieje« jako organiczna jedność.”¹⁵¹ W tym zaakcentowaniu braku „dalej” należy więc upatrywać neokantyzmu Cassirera. Jego sposób rozumienia neokantyzmu postawi nas w takiej sytuacji, że przyjdzie twierdzić, iż pozostał on bliższy pierwotnego idealizmu niż późny Cohen i Natorp — taki pogląd Fritza Kaufmanna przywołuje Helmut Holzhey, chociaż się z nim nie zgadza¹⁵². Nie przeczy to jednak faktowi filozoficznego rozwoju Cassirera, a zarazem ewolucji jego neokantyzmu. Mimo to jednak, inaczej niż w wypadku Hartmanna, nie przestaje on być neokantyzmem marburskim. I tak jak debata w Davos — trwająca od 16 marca do 6 kwietnia 1929 roku — potwierdza marburski neokantyzm Cassirera, tak też najlepszą jego wykładnią jest jego recenzja książki Heideggera *Kant a problem metafizyki*, która ukazała się w dwa lata później w „Kant-Studien” pod takim samym tytułem, jaki nosi książka Heideggera¹⁵³.

Nowość Kanta, jego przewrót kopernikański tkwi — zdaniem Cassirera — w przedmiocie transcendentnym, w pytaniu, na czym opiera się odniesienie tego, co nazywamy przedstawieniem, do przedmiotu¹⁵⁴. Cassirer podkreśla, że w rezultacie nasuwa się inne pytanie, nie dotyczące już metafizyki, lecz jej pojęcia i podstawowego problemu. Tu jednak rodzi się — jego zdaniem — wiele pytań o właściwą wykładnię myśli Kanta. „Czy Kant — pisze Cassirer, formułując najszerzej problematykę sporu wokół jego myśli — jest, zgodnie ze swą istotą i swoim własnym podstawowym celem intelek-

¹⁴⁹ E. Cassirer: *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik*. „Jahrbücher der Philosophie” 1913, 1. Nr., s. 1—59.

¹⁵⁰ Ibidem, s. 13.

¹⁵¹ Ibidem, s. 16.

¹⁵² Zob. H. Holzhey: *Cohen und Natorp*. 1. Bd. ..., s. 45—46.

¹⁵³ E. Cassirer: *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation*. „Kant-Studien” 1931, 36. Bd., s. 1—26.

¹⁵⁴ Zob. ibidem, s. 1.

tualnym, krytykiem rozumu, logikiem i metodykiem poznania naukowego, czy też krytyka stanowi dla niego tylko punkt wyjścia zupełnie inaczej zorientowanej problematyki? Czy unicestwił on metafizykę, czy obudził ją do nowego życia? W odpowiedzi na to pytanie rozdzielają się duchy i epoki.”¹⁵⁵ Nietrudno przyznać Cassirerowi rację w takim sformułowaniu pytania. Jest ono jak najbardziej zasadne i *de facto* nie jest niczym nowym. Jeśli bowiem postrzegać to pytanie jako uświadomienie sobie przez Cassirera trudności w interpretacji Kanta, to uświadomienie sobie tego jest wręcz naturalne i konieczne. Odpowiada on tak: „Wszyscy bowiem znaczący reprezentanci »neokantyzmu« zgadzają się przynajmniej co do jednego: że punktu ciężkości Kantowskiego systemu należy poszukiwać w jego teorii poznania, że »fakt nauki« i jego »możliwość« stanowią początek i cel Kantowskiego postawienia problemu.”¹⁵⁶ W odpowiedzi tej, niezależnie od słuszności pytania, zawiera się więc już *implicite* element doktryny marburczyków, który punktem wyjścia filozofii uczynili właśnie fakt nauki.

Tymczasem — co Cassirer podkreśla — Heidegger zdecydowanie utrzymuje, że błędem jest teoriopoznawcza interpretacja *Krytyki czystego rozumu*. Autor recenzji powołuje się na fragment z *Kant a problem metafizyki*, który brzmi: „Zamysł *Krytyki czystego rozumu* zostanie zatem całkowicie zapoznany, jeśli dzieło to interpretować się będzie jako »teorię doświadczenia« albo wręcz jako teorię nauk pozytywnych. *Krytyka czystego rozumu* nie zajmuje się »teorią poznania«.”¹⁵⁷ Polemizując z Heideggerem, wskazuje Cassirer na fakt, że za centralny problem krytyki rozumu uważa Heidegger „zagadnienie skończoności ludzkiego poznania.”¹⁵⁸ Istota skończoności w ujęciu Heideggera polega — zdaniem Cassirera — na tym, że rozum ludzki nie tworzy swoich przedmiotów, lecz jest przede wszystkim odbiorczy¹⁵⁹. Receptywność zatem stanowi istotę Heideggerowskiego ujęcia Kanta. A z tym stanowiskiem Cassirer, jako uczeń marburczyków, zgodzić się nie może. Píše wprost: „Filozofia transcendentalna jako taka nie zajmuje się tym stosunkiem, absolutną egzystencją przedmiotów i absolutną podstawą ich bytu. Nie odnosi się ona wprost do przedmiotów i ich źródła, lecz do sposobu poznania przed-

¹⁵⁵ Ibidem, s. 2.

¹⁵⁶ Ibidem.

¹⁵⁷ M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki*. Tłum. B. Baran. Warszawa 1989, s. 23—24. W oryginale odnośny fragment brzmi: „Die Absicht der Kritik der reinen Vernunft bleibt demnach grundsätzlich verkannt, wenn dieses Werk als »Theorie der Erfahrung« oder gar als Theorie der positiven Wissenschaften ausgelegt wird. Die Kritik der reinen Vernunft hat mit »Erkenntnistheorie« nichts zu schaffen.” M. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. 4. Aufl. Frankfurt am Main 1973, s. 16—17.

¹⁵⁸ E. Cassirer: *Kant und das Problem der Metaphysik...*, s. 5.

¹⁵⁹ Zob. ibidem, s. 9.

miotów w ogóle, jeżeli ono powinno być możliwe *a priori*.”¹⁶⁰ Cassirer akcentuje tworzenie przedmiotu w rozumieniu szkoły marburskiej, tworzenie dokonujące się w poznaniu. Poznanie bowiem ma — w ujęciu marburczyków — twórczy charakter. Cassirer akcentuje różnice w rozumieniu intelektu (*Verstand*) skończonego i nieskończonego: „»Skończony« może być intelekt, jeśli nigdy nie ujmuje on absolutnych przedmiotów, tym bardziej że przedmioty te twórczo z siebie wytwarza; jednakże jest on »nieskończony«, jeśli jego właściwym i istotnym zadaniem jest »absolutna całkowitość w syntezie warunków«.”¹⁶¹

Heideggerowskie ujęcie rozumu wynika — wedle Cassirera — z faktu, że wszystko sprowadza on do twórczej wyobraźni, a skoro tak, to wówczas „pozostaje mu tylko jedna jedyna płaszczyzna odniesienia, płaszczyzna czasowego *Dasein*.”¹⁶² Autor *Filozofii form symbolicznych* uważa natomiast, że nie można ograniczyć poznania do receptywności, gdyż twórcze poznanie znajduje się w obszarze tego, co etyczne. Wynika stąd, zgodna z duchem marburskiej jedności trzech *Krytyk*..., odmienna interpretacja Kanta. „Jego [Kanta — A. J. N.] problemem nie jest bowiem problem »bycia« i »czasu«, lecz problem »bytu« i »powinności«, »doświadczenia« i »idei«.”¹⁶³ Cassirer jest przekonany, że w swojej interpretacji Kanta dokonuje Heidegger aktu samowoli, mówiąc o „czystym rozumie zmysłowym”, pojęciu, którego nie ma w koncepcji Kanta i które dla autora *Krytyki czystego rozumu* oznaczałoby „drewniane żelazo”¹⁶⁴. Cassirer pisze wprost: „Schematyzm i nauka o »transcendentalnej wyobraźni« stanowią wprawdzie centralny punkt Kantowskiej *analitik*i, ale nie stanowią centrum Kantowskiego *systemu*. System ten określa się i kończy dopiero w transcendentalnej dialektyce — i dalej w *Krytyce praktycznego rozumu* i w *Krytyce władzy sądu*.”¹⁶⁵

Potwierdza tym samym Cassirer stanowisko neokantyzmu szkoły marburskiej, wskazując jednocześnie, że interpretacja Heideggera opiera się na neokantyzmie, który całą naukę myśliciela z Królewca sprowadza do *Krytyki czystego rozumu*. Spór więc staje się w gruncie rzeczy sporem o to, co stanowi istotę bądź też, co można uznać za centralny problem filozofii Kanta. Cassirer podkreśla to jednoznacznie, wypowiadając się o Heideggerze: „Nauka Kanta

¹⁶⁰ „Aber die Transzendentalphilosophie als solche hat es mit diesem Verhältnis, hat es mit der absoluten Existenz der Gegenstände und mit dem absoluten Grunde ihres Seins nicht zu tun. Sie geht nicht direkt auf die Gegenstände und deren Ursprung, sondern auf die Erkenntnisart von Gegenständen überhaupt, sofern diese *a priori* möglich sein soll.” Ibidem.

¹⁶¹ Ibidem, s. 12.

¹⁶² Ibidem, s. 16.

¹⁶³ Ibidem. W wypadku terminu *Sein* raz tłumaczę go w znaczeniu Heideggerowskim, jako „bycie”, drugi — w znaczeniu, jakie nadaje mu Cassirer, tzn. jako „byt”.

¹⁶⁴ Zob. ibidem, s. 17. Por. M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki*..., s. 192, 209, 220.

¹⁶⁵ E. Cassirer: *Kant und das Problem der Metaphysik*..., s. 17–18.

nie jest dla niego »teorią doświadczenia«, lecz — pierwotnie i źródłowo — »ontologią«; jest ona odkryciem i odsłonięciem istoty człowieka. Czy jednak — dla dowodu tej tezy — Kantowska nauka o schematyzmie i transcendentalnej wyobraźni jest odpowiednim miejscem? Nie wierzę w to: nauka ta bowiem nie jest żadną częścią składową Kantowskiej metafizyki, lecz jest ona autentycznym i koniecznym składnikiem jego teorii doświadczenia.”¹⁶⁶

W tym miejscu — w dyskusji pomiędzy Cassirerem a Heideggerem — umownie kończy się neokantyzm. Fakt ten niezwykle dobitnie uzmysławia nam Martin Heidegger, który w dwa lata wcześniej, odpowiadając — podczas słynnej debaty w Davos — na pytanie Cassirera, co rozumie pod pojęciem „neokantyzm”, powiedział: „Przez neokantyzm rozumiem takiej ujęcie *Krytyki czystego rozumu*, które część krytyki czystego rozumu — prowadzącą do transcendentalnej dialektyki — wyjaśnia jako teorię poznania odnoszącą się do przyrodoznawstwa (*Naturwissenschaft*). Zależy mi na tym, żeby pokazać, że to, co zostało tutaj wydobyte jako teoria nauki, nie było dla Kanta istotne. Kant nie chciał podać żadnej teorii przyrodoznawstwa, lecz chciał pokazać problematykę metafizyki, mianowicie ontologii.”¹⁶⁷ Właśnie w tym tkwi jądro sporu między Cassirerem (reprezentującym szkołę marburską) a Heideggerem, który uznał, iż wyczerpała się formuła neokantyzmu marburskiego i neokantyzmu jego nauczycieli, czyli neokantyzmu badeńskiego.

Nicolai Hartmann a szkoła marburska

Zajęcie się Nicolaiem Hartmannem w kontekście neokantyzmu marburskiego jest w niniejszej pracy tylko próbą zarysowania podstawowych trudności interpretacyjnych związanych z jego filozofią i bynajmniej nie można owej próby traktować jako wyczerpującego ujęcia tej problematyki. I tak, na przykład, Joseph Klein nie ma żadnych wątpliwości co do marburskiej proveniencji filozofii Hartmanna. Jednoznacznie podkreśla ten fakt, pisząc: „Filozofia marburczyków zaczęła się jako krytyka nauki, a filozofia jako nauka jest motywem, który nieustannie pobrzmiewał w życiu N. Hartmanna jako jej główna cecha.”¹⁶⁸ Mając na względzie ten fakt, nie należy jednak zapominać o pewnych wpływach fenomenologii, którym podlegał Hartmann, podobnie jak w szkole badeńskiej Lask i Heidegger. Na marginesie warto dodać, że właśnie tego zdaje się nie dostrzegać Klein, który niezwykle rady-

¹⁶⁶ Ibidem, s. 18.

¹⁶⁷ E. Cassirer, M. Heidegger: *Wykłady i dysputa w Davos...*, s. 12.

¹⁶⁸ J. Klein: *Nicolai Hartmann und die Marburger Schule...*, s. 106.

kalnie wypowiada się o zależności Hartmanna od szkoły marburskiej. „Ontologia Hartmanna przedstawia ni mniej, ni więcej jak próbę częściowej, tak bowiem tylko możliwej, realizacji wyrażanego ciągle przez P. Natorpa programu kategoryjnego ugruntowania wszelkiej filozofii.”¹⁶⁹ W ujęciu Kleina Hartmann jest więc kontynuatorem filozofii szkoły marburskiej, filozofii zawartej w sformułowaniu Natorpa.

Sprawa jest jednak bardziej skomplikowana, niż sądzi Klein. Dostrzega to z kolei Helmut Holzhey, który powołuje się na pierwsze zdanie z *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Zdanie to — będąc właśnie jednym z najbardziej kontrowersyjnych zdań w świetle rozumienia wzajemnych zależności Hartmanna i szkoły marburskiej — brzmi: „Poniższe rozważania wychodzą z założenia, że poznanie nie jest stwarzaniem, wytwarzaniem czy też tworzeniem przedmiotu, jak chce nas uczyć idealizm starego i nowego nurtu, lecz ujmowaniem czegoś, co jest także przed wszelkim poznaniem i istnieje niezależnie od niego.”¹⁷⁰ W nawiązaniu do tego Holzhey pisze, z jednej strony, „o programowym rozgraniczeniu [filozofii Hartmanna — A. J. N.] w odniesieniu do stanowiska Cohena, które wcześniej sam podzielał.”¹⁷¹ Z drugiej strony, przypomina o polemice, jaką wywołała książka Hartmanna, i powołuje się na reakcję Natorpa (pierwsze wydanie książki ukazało się w roku 1921, a więc jeszcze za jego życia). W liście do Alberta Görlanda z 30 grudnia 1921 roku Natorp zapytuje: „Co Pan powie o książce Hartmanna? Wpadłem na to, że wielu osądziło ją jako rodzaj odszczepieństwa. Mimo to wydaje mi się, że on sam trochę się myli w ocenie stopnia oddalenia się od tego, czego się u nas, starców nauczył. Mój »idealizm« zrozumiał jako subiektywizm. Czy rzeczywiście miał ku temu podstawy?”¹⁷² Holzhey podkreśla, że należy to wiązać z innym stwierdzeniem Natorpa, który dwa lata wcześniej podał również taką charakterystykę Hartmanna: „Jest on uczniem marburskim, ale nigdy nie odnalazł się w jakimkolwiek nurcie szkoły. Cohen zawsze się martwił, że całkowicie się od nas odwróci. Ja się tego nie obawiałem, ale jeszcze mniej — faktu, że się do niego przywiąże. Rickert i Husserl cenili go bardzo wysoko. Jego książka o Platonie i habilitacja o Proklosie są już daleko za nim. Jego doskonałe i przenikliwe artykuły w »Logos« i »Kant-Studien« pokazują

¹⁶⁹ „Hartmanns Ontologie stellt nichts anderes und nicht weniger das als den Versuch einer partialen, weil nur so möglichen Durchführung des von P. Natorp immer wieder ausgesprochenen Programms der Kategoriale Grundlegung aller Philosophie.” Ibidem, s. 124.

¹⁷⁰ „Die nachstehenden Untersuchungen gehen von der Auffassung aus, daß Erkenntnis nicht ein Erschaffen, Erzeugen oder Hervorbringen des Gegenstandes ist, wie der Idealismus alten und neuen Fahrwassers uns belehren will, sondern ein Erfassen von etwas, das auch vor aller Erkenntnis und unabhängig von ihr vorhanden ist.” N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. 4. Aufl. Berlin 1949, s. 1.

¹⁷¹ H. Holzhey: *Cohen und Natorp*. 1. Bd. ..., s. 41, przypis.

¹⁷² Ibidem, 2. Bd. ..., s. 495.

intensywną pracę, jednakże pracował szczególnie mocno historycznie. Jeśli od kogokolwiek, to właśnie od niego, oczekuję poważnego osiągnięcia.”¹⁷³ Stanowisko Natorpa ukazuje więc rozbieżności w ocenie filozofii Hartmanna przez twórców szkoły marburskiej, a mianowicie Cohena i Natorpa. Wynika z tego również — czego doskonałym świadectwem jest właśnie dzieło Holzheya — odmienne od potocznego rozumienie filozoficznego rozwoju twórców szkoły marburskiej.

Niezwykle trafnie istotę filozoficznego rozwoju Hartmanna ujmuje Manfred Brelage: „Jeśli dotychczasowe interpretacje Hartmanna poszukiwały jej zrozumienia albo ze strony fenomenologii albo ze strony krytycyzmu, to z obu stron nie mogło się powieść określenie właściwego wkładu Hartmanna.”¹⁷⁴ Filozofia Nicolaia Hartmanna bowiem stanowi próbę połączenia owych dwóch, dominujących na przełomie wieków kierunków filozoficznych: fenomenologii w ujęciu Edmunda Husserla oraz krytycyzmu szkoły marburskiej. I tylko w tym kontekście jest ona zrozumiała, będąc tym samym próbą utrudniającą właściwą ocenę jej rezultatów, dokonywaną z perspektywy bądź jednej, bądź drugiej strony. Dodać jeszcze należy, że zazwyczaj właśnie odczytuje się jego filozofię — inaczej niż czyni to Brelage — tylko z jednej strony, nie uwzględniając wpływu bądź fenomenologii bądź neokantyzmu. Do tych, którzy filozofię Hartmanna postrzegają jedynie w kontekście marburskiego krytycyzmu, należy przede wszystkim Joseph Klein. Spośród tych zaś, którzy widzą w nim tylko fenomenologa, na uwagę zasługują przede wszystkim Michael Landmann, H.-G. Gadamer czy też Paul F. Linke.

Interesuje nas zatem tylko Hartmann z czasów *stricte* marburskich, czyli jako autor artykułów *O metodzie historii filozofii*¹⁷⁵, *Metoda systematyczna*¹⁷⁶ oraz *Tworzenie systemu a idealizm*¹⁷⁷. Właśnie te teksty ukazują wyraźne nawiązanie do myśli marburczyków, której punktem wyjścia jest fakt nauki, celem zaś — transcendentalne jej ugruntowanie, tzn. wskazanie warunków możliwości. W artykule *O metodzie historii filozofii* wskazuje Hartmann na dwa sposoby jej rozumienia: problemowy i historyczny. Badanie transcendentalne w jego ujęciu sprowadza się do odpowiedzi na dwa pytania:

- 1) o dowód tego, co pojęcie historii problemu wnosi do historii filozofii,
- 2) o środki metodyczne, jakimi dysponujemy w celu jej systematycznego sformułowania i ugruntowania.

¹⁷³ Ibidem, 1. Bd. ..., s. 41–42, przypis.

¹⁷⁴ M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie...*, s. 159–160.

¹⁷⁵ N. Hartmann: *Zur Methode der Philosophiegeschichte*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. 3. Bd.: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958, s. 1–22.

¹⁷⁶ N. Hartmann: *Systematische Methode*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. 3. Bd. ..., s. 22–60.

¹⁷⁷ N. Hartmann: *Systembildung und Idealismus*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. 3. Bd. ..., s. 60–68.

Uzasadnia bowiem fakt historycznego uwarunkowania podjęcia danej problematyki w następujący sposób: „Przecież zawsze geniusz nauki w takim samym stopniu uwarunkowany jest genialną osobowością, jak ona — historyczną ciągłością swych problemów.”¹⁷⁸ W tym kontekście niezwykle radykalnie formułuje stanowisko filozofa wobec problemu w ogóle: „Myśliciel nie może zmienić problemu. Nie stworzył go i nie może go zniszczyć.”¹⁷⁹ Formułując w taki sposób problematykę filozofii i jej historii, Hartmann jest przekonany, że mieści się w nurcie neokantyzmu marburskiego, chociaż już w tym wypadku obserwujemy odejście od niego. Przejawia się ono w tym, iż za przykład właściwego uprawiania historii filozofii, a mianowicie jako historii problemów filozoficznych, stawia systemy filozoficzne Arystotelesa i Kanta. Zasluga Stagiryty polegała — zdaniem Hartmanna — na tym, że dokonał historycznej oceny czystej wartości problemowej filozofii swych poprzedników, prowadząc z nimi wszechstronną polemikę. „Wszelkie bowiem zainteresowanie polemiczne — jeżeli tylko pozostaje rzeczowe — jest zainteresowaniem czysto problemowym.”¹⁸⁰ Kant z kolei różni się od Arystotelesa tym, że właściwie dopiero on w sposób odpowiedni podejmuje problematykę metody i dopiero w jego koncepcji aktualna staje się naukowa świadomość problemu.

W artykule *Systembildung und Idealismus*, który ukazał się w roku 1912 w księdze pamiątkowej z okazji 70. rocznicy urodzin Hermanna Cohena, wskazuje Hartmann na konieczność dynamicznego rozumienia pojęcia, przywołując jako przykład *Logik der reinen Erkenntnis* Cohena¹⁸¹ i *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* Cassirera. Wskazuje jednak na ograniczenia krytycznego idealizmu marburczyków. Z jednej bowiem strony, podstawowym przeciwieństwem dla wszystkich obszarów filozofii jest przeciwieństwo pryncypium i przedmiotu (warunku i tego, co uwarunkowane), a co za tym idzie relacja podmiot — przedmiot. Z drugiej zaś, w idealizmie naukowym — jak nazywa stanowisko Cohena — podmiot zastępuje się po prostu wiedzą. „Ta — twierdzi Hartmann — jest ponadindywidualna i już z tego powodu wykracza poza wszystkie pojedyncze podmioty.”¹⁸² Problem ujawnia się już w etyce, ponieważ odpowiedzialność ponosić może tylko indywidualny podmiot. Etyka narzuca więc konieczność innego rozumienia problemu poznania, rozumienia opartego na właściwej korelacji myślenia i bytu. „Pojęcie poznania — stwierdza — wymaga wprost różnorodności myślenia i bytu. Poznawanie nie ozna-

¹⁷⁸ N. Hartmann *Zur Methode der Philosophiegeschichte...*, s. 5.

¹⁷⁹ Ibidem, 10.

¹⁸⁰ Ibidem, s. 19.

¹⁸¹ H. Cohen w *Logik der reinen Erkenntnis* akcentuje zasadniczą odmienną kategorię i pojęcia, która z pewnością jest nawiązaniem do Hegłowskiego posuwania się naprzód pojęcia. Zob. ibidem, s. 269—270.

¹⁸² N. Hartmann: *Systembildung und Idealismus...*, s. 65.

cza po prostu myślenia, lecz właśnie myślenie, które coś uchwytuje. To, co uchwycone, nie może być identyczne z samym uchwytowywaniem. A mimo to musi być coś słusznego w dawniej identyczności.”¹⁸³ Hartmann nie ma żadnych wątpliwości, że stanowisko to właściwie sformułował Kant, dla którego to, co identyczne, leżało w pryncypiach. Jednocześnie konstatuje, że błąd w ujęciu pryncypiów znajduje się zarówno w koncepcji Kanta, jak i u marburczyków. Błąd w ujęciu marburczyków polega na tym, że myślenie i byt są identyczne co do zasad, a więc jednocześnie muszą one wobec tych zasad być obojętne. „Oznacza to — pisze Hartmann — że logika musi być obojętna wobec idealizmu i realizmu.”¹⁸⁴ Mamy więc tutaj przykład ewidentnej krytyki idealizmu szkoły marburskiej, który spełnia się w czystym myśleniu. Pytanie, czy jest to odejście od neokantyzmu marburczyków, pozostaje otwarte.

Analiza zawarta w tekście *Systematische Methode* ukazuje odmienne, niż miało to miejsce w szkole marburskiej, rozumienie metody transcendentalnej. Okazuje się ona włączona w kompleks myślenia systematycznego, dla którego obowiązujące są trzy metody:

1) opisowa (stanowiąca punkt wyjścia — Hartmann mówi o niej jako o *exemplum crucis* pytania o to, w jakim stopniu można mówić o systematycznym charakterze metod),

2) dialektyczna (podsumowująca badania),

3) transcendentalna.

Zdaniem Hartmanna pojęcie tego, co transcendentalne, „było zbyt mocno związane ze sporem idealizmu z realizmem, do którego odniósł go sam Kant”¹⁸⁵. Tymczasem pojęcia tego, co transcendentalne, nie należy wiązać z tym sporem z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że Kant nieustannie zmagał się z tym problemem. Po drugie natomiast dlatego, że nie określił on transcendentalizmu przez idealizm, lecz odwrotnie, raczej idealizm przez transcendentalizm. Hartmann jest przekonany, że w niewłaściwym ujęciu Kantowskiego transcendentalizmu gubi się jego sens właściwy, polegający na tym, że nie można go wiązać z jakimkolwiek idealizmem — ani empirycznym, psychologicznym, metafizycznym, ani też subiektywnym. Zgodnie z duchem filozofii szkoły marburskiej pisze: „Kantowi natomiast zależało na tym, żeby poznać logiczny charakter pryncypiów, jako »warunków możliwości« nie tylko doświadczenia, lecz także przedmiotu doświadczenia.”¹⁸⁶ W tym miejscu przytacza Hartmann zdanie, które funkcjonuje jako zdanie najtrafniej charak-

¹⁸³ „Der Erkenntnisbegriff fordert geradezu die Unterschiedenheit von Denken und Sein. Erkennen bedeutet nicht einfach Denken, sondern das denkende Ergreifen von etwas. Das Ergriffene kann mit dem Ergreifen selbst nicht identisch sein. Und dennoch muß an der alten Identität etwas Richtiges sein.” Ibidem, s. 67.

¹⁸⁴ Ibidem.

¹⁸⁵ N. Hartmann: *Systematische Methode*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. 3. Bd. ..., s. 25.

¹⁸⁶ Ibidem, s. 26.

teryzujące metodę transcendentalną. Brzmi ono następująco: „Transcendentalne jest właśnie pryncypium, jeżeli jest ono warunkiem możliwości czegoś rzeczywistego. Metoda transcendentalna zaś jest wówczas takim postępowaniem, zgodnie z którym wychodząc od rzeczywistości przedmiotu, wnioskuje się o warunkach jego możliwości.”¹⁸⁷ Ale właśnie w takim rozumieniu metoda transcendentalna stanowi — zdaniem Hartmanna — ogólne dziedzictwo filozofii, gdyż jest metodą wszelkiego ustanawiania pryncypiów. Transcendentalny sens *a priori* polega na tym, że „pryncypia są koniecznym założeniem przedmiotu. W stosunku do niego są one tym, co logicznie wcześniejsze, są *a priori*.”¹⁸⁸ Oprócz relacji bytowej zwraca jednak Hartmann uwagę na relację poznawczą, ponieważ bycie pryncypium nie stanowi tego, co bezpośrednio dane. Dany jest zawsze przedmiot (i to w rozumieniu marburczyków) jako zadanie czy też — jak mówi — problem.

W tym skrótowym omówieniu udało się zarysować powody odejścia Hartmanna od neokantyzmu marburczyków. Można je sprowadzić do następujących:

- 1) wskazanie na rolę podmiotu indywidualnego w etyce świadczące o konieczności odejścia od idealizmu Cohena,
- 2) podkreślenie istnienia sfery pryncypiów jako sfery niezależnej od myślenia i bytu,
- 3) akcentowanie uwyraźnionego później rozróżnienia między *ratio essendi* i *ratio cognoscendi*.

Osobnym zagadnieniem byłoby ustalenie, w jakim stopniu Hartmann uległ wpływom fenomenologii, gdyż właśnie wskazanie istnienia sfery pryncypiów — to nic innego, jak materialne *a priori*. Sam Hartmann jednak podkreśla tutaj rolę Platońskiego *ὄντως ὄν*, którego sens polega właśnie na tym, że „jeśli przedmiot oznacza byt, o wiele bardziej [jest nim] warunek, dzięki któremu on jest.”¹⁸⁹

Podsumowując rozważania dotyczące rozumienia filozofii w szkole marburskiej, należy przede wszystkim podkreślić fakt odmienności inspiracji od tych, jakie zaznaczyły się w szkole badeńskiej. O ile tam, oprócz Kanta, decydującą rolę odegrała koncepcja wartości Hermanna Lotzego, o tyle tutaj — głównie Platon oraz Newton. W tym znaczeniu neokantyzm marburski jawi się jako dążenie do ugruntowania filozofii jako nauki. Ten element bardzo wyraźnie łączy neokantyzm marburski z dążeniami Husserla, zmierzają-

¹⁸⁷ „Transzendental ist eben ein Prinzip, sofern es die Bedingung der Möglichkeit von etwas Wirklichem ist. Und transzendente Methode ist dann dasjenige Verfahren, nach welchem man, von der Wirklichkeit des Gegenstandes ausgehend, die Bedingungen seiner Möglichkeit erschließt.” Ibidem, s. 26.

¹⁸⁸ Ibidem, s. 27.

¹⁸⁹ Ibidem, s. 28.

cymi do ugruntowania logiki (Cohen jako autor *Logik der reinen Erkenntnis* oraz Paul Natorp), a także do przewyciężenia psychologizmu. W nawiązaniu do Platona, Newtona i Kanta szkoła marburska usiłuje rozstrzygnąć problem poznania ostatecznie, nadając mu kształt logiki czystego myślenia. W stosunku do Kanta dotyczy to: odmówienia zmysłowości roli poznawczej i położenia akcentu na myśleniu. Ten ścisły związek filozofii i nauki rodzi jednak — z naszej perspektywy — pewną wątpliwość co do autonomii filozofii. Nasuwa się bowiem pytanie: Jak filozofia, pozostająca w ścisłym związku z nauką, zachowuje swoją autonomię. W tym sensie filozofia marburczyków stanowi swoisty pozytywizm. Nie można jednak zapominać, że dyskusja nad prawdziwym pozytywizmem charakterystyczna jest dla neokantyzmu marburskiego oraz Husserla. W świetle przedstawionej koncepcji filozofii szkoły marburskiej jawi się ona jako krytyka poznania nawiązująca wprawdzie do Kanta, jednakże traktująca go *de facto* jako punkt wyjścia swoich rozważań. Miejsce krytycyzmu autora *Krytyki czystego rozumu* zajmuje krytycyzm idealistyczny, będący swoistą odmianą klasycznego transcendentalizmu. Dla marburczyków istotna jest przede wszystkim metoda transcendentalna zapewniająca możliwość ugruntowania poznania. Rezultatem takiego ujęcia filozofii staje się swoiste metodologiczne rozumienie rzeczy samej w sobie.

Zakończenie

Myśl Kanta, podejmująca w oryginalny sposób doniosłą problematykę filozoficzną i w tym sensie ciągle aktualna, sama w sobie nie stanowi przedmiotu niniejszej pracy. Nie chodzi również jedynie o pokazanie filozofii neokantowskiej, ze szczególnym uwzględnieniem dwóch najbardziej znaczących szkół, a mianowicie szkoły badeńskiej i szkoły marburskiej. Bez większych bowiem trudności można wskazać te obszary filozofii Kanta oraz neokantyzmu szkoły badeńskiej i marburskiej, które znalazły się poza polem zainteresowań i z powodu ogromu poruszanej problematyki mogą być dopiero przedmiotem dalszych analiz. Praca z pewnością nie stanowi całościowej analizy ani filozofii Immanuela Kanta, ani też — wyliczając kolejno — Wilhelma Windelbanda, Heinricha Rickerta, Emila Laska czy też Martina Heideggera bądź Karla Jaspersa (ze szkoły badeńskiej, warunkowo zaliczając do niej tego ostatniego), ani też Hermanna Cohena, Paula Natorpa, Ernsta Cassirera czy Nicolaia Hartmanna (ze szkoły marburskiej). W tym znaczeniu stanowi ona jedynie próbę przekrojowego spojrzenia na dzieje myśli Kanta w perspektywie tego, co stało się z nią w neokantyzmie dwóch najbardziej znaczących szkół. Jest to ważne dlatego, że w neokantyzmie szkoły badeńskiej i marburskiej akcent padał na problematykę teoriopoznawczą oraz konsekwencję w odrzuceniu motywu metafizycznego. Motyw ten odrodził się niejako dwutorowo. Po pierwsze, jeszcze w dziewiętnastym wieku wśród reprezentantów neokantyzmu metafizycznego (Otona Liebmann, Friedricha Paulsena, Maxa Wundta oraz Ericha Adickesa), po drugie zaś — w myśli Hartmanna, Heideggera, Heimsoetha, Jaspersa i innych. W drugim wypadku są to neokantyści w pewnym sensie zainspirowani fenomenologią Husserla, aczkolwiek inspiracja ta ma przede wszystkim prowienienie Kantowską.

Pierwszym problemem, z jakim należało się zmierzyć, jest metafizyka i ontologia w ujęciu Kanta oraz bezpośrednio do niego nawiązujących post-

neokantystów: Nicolaia Hartmanna i Martina Heideggera. Pierwsza trudność, jaka dała o sobie znać, wiąże się z wieloznacznością terminu „metafizyka”. Stąd próba pokazania, na czym polega różnica w rozumieniu metafizyki w filozofii klasycznej (arystotelesowsko-tomistycznej) oraz w dorobku samego Kanta, a później Heideggera i Hartmanna. Próba ta jest o tyle istotna, że autor *Krytyki czystego rozumu* wyraźnie określa metafizykę i ontologię. To określenie później przejmują — każdy na swój sposób — Heidegger i Hartmann. Pierwszy z nich decyduje się na daleko idącą radykalizację stanowiska Kantowskiego, upatrując w *Krytyce czystego rozumu* dzieła z zakresu metafizyki. Propozycja Hartmanna nie jest tak radykalna. Hartmann dostrzega bowiem — zgodnie z duchem szkoły marburskiej, z której wyszedł — jedność wszystkich trzech Kantowskich *Krytyk*... Uwidoczni się to w jego późniejszej twórczości, tzn. w podjęciu problematyki etycznej. Jednocześnie wskazanie na motywy Kantowskie obecne w myśli Heideggera i Hartmanna pozwala na ukazanie ścisłej zależności obu filozofów od myśli swoich mistrzów.

Tutaj zarysowuje się kolejny problem, na którym skoncentrowano się w niniejszej publikacji. Wiąże się on nierozzerwalnie z akcentowanym w pracy historycznym rozumieniem filozofii. Każda filozofia — a w tej książce są to kantyzm oraz neokantyzm badeński i marburski — pozostaje w określonej relacji do wyzwań, przed jakimi staje. Wyzwania te są dwójakiego rodzaju, a mianowicie historyczne i problemowe, chociaż wzajemnie się one warunkują. Filozofia danej epoki bowiem staje w obliczu określonych problemów, których stan zależy od czasu powstania. Ujmując rzecz inaczej, można odwołać się do banalnego stwierdzenia, że gdyby Kant żył w czasach Arystotelesa, nie napisałby *Krytyki czystego rozumu*. Właśnie w odmienności kontekstu historycznego, w jakim powstawały interesujące nas filozofie, tkwi źródło ich zasadniczej odmienności. Myśl Kanta kształtowała się w nawiązaniu do matematycznego przyrodoznawstwa Newtona, co bardzo wyraźnie akcentował Hermann Cohen. Źródła odmienności neokantyzmu badeńskiego i marburskiego od filozofii Kanta tkwią więc w aspekcie historycznym. Nie przeczy to jednak faktowi, że oba neokantyzmy dosyć wyraźnie się od siebie różnią. Źródeł odmienności należy się doszukiwać przede wszystkim w kontekście problemowym. Neokantyzm obu szkół różni się w tym, co w jego ramach uznaje się za ważne. To z kolei niewątpliwie wiąże się z odmiennymi liniami rozwojowymi i inspiracjami. Filozofie, które uznają oni za ważne, są po prostu inne. Myślicielem, który wywarł ogromny wpływ na koncepcje rozwijające się w szkole badeńskiej, jest bez wątpienia Hermann Lotze, nadający tej myśli odcień aksjologiczny. Z kolei szkoła marburska zainspirowana została przez Friedricha Alberta Langego, ale też Langemu — reprezentantowi psychologizującej interpretacji Kanta — bardzo wyraźnie się przeciwstawiła. Kolejnym elementem są różnice zaznaczające się w ramach każdej szkoły. W szkole badeńskiej są to różnice między Rickertem a Windelbandem, Laskiem a Rik-

kertem czy wreszcie między Heideggerem a Rickertem. W szkole marburskiej z kolei — uwyraźnione dopiero przez Helmuta Holzheya — różnice między Natorpem a Cohenem, między nimi dwoma a Hartmannem.

Kiedy uwzględni się fakt istnienia owych różnic, różnic historycznych i problemowych, nie powinno dziwić, że oryginalny Kant nie interesuje neokantystów. Pod pojęciem oryginalnego Kanta należy zaś rozumieć takiego Kanta, jakim w istocie był — przed jakimi wyzwaniem stanął i jak się do nich ustosunkował. Ważne jest to, by myśli autora trzech *Krytyk*... nie odczytywać przez pryzmat określonych, często jednostronnych interpretacji. A ważne jest to dlatego, że myśl neokantowska jest nam bliższa. Jej oddziaływanie zaś czasami bywa nieświadome i w tym znaczeniu niesie ona ograniczenie bogactwa filozofii myśliciela z Królewca. Neokantyści bowiem — i to jest również jednym z pozytywnych rezultatów niniejszej pracy — stają w obliczu zupełnie innych wyzwań niż filozof z Królewca i tym innym wyzwaniom muszą sprostać. Wymaga tego od nich odmienna sytuacja historyczna i problemowa, w jakiej znajduje się filozofia, od tej, która cechowała czasy Kanta. Hasło Ottona Liebmann'a „z powrotem do Kanta” — stanowiące początek neokantyzmu — okazuje się więc w gruncie rzeczy tylko wskazaniem na fundament, mający służyć ugruntowaniu filozofii wbrew pozytywizmowi, z jednej strony, i uratowaniu go przed psychologią myślenia, a więc wbrew panującemu powszechnie na przełomie wieków psychologizmowi — z drugiej. W tych dążeniach znajdują się elementy łączące fenomenologię Edmunda Husserla z neokantyzmem, niezależnie od wszystkich różnic w rozumieniu filozofii. W najszerszym bowiem tego słowa rozumieniu również twórca fenomenologii jest neokantystą.

Tak jak filozofia Kanta ma swoje należne miejsce w historii, chociaż jeszcze niejednokrotnie będzie się do jego myśli wracać (co podkreśla jej aktualność), tak też musiał nastąpić kres neokantyzmu. Koniec tej filozofii niezwykle plastycznie ujął serbski humanista Sreten Marić w swoim zbiorze esejów zatytułowanym *Jeźdźcy Apokalipsy*¹. W eseju *Animal symbolicum* — nawiązując do dysputy w Davos pomiędzy Ernstem Cassirerem a Martinem Heideggerem — stwierdza wprost: „Wiele wskazuje, że pomimo erudycji i siły argumentów Cassirera, a może właśnie dzięki nim, chwila bowiem akurat była niewłaściwa, Heidegger wyszedł z przewagą. Odpowiadał on bardziej duchowi czasu, co jest ważne dla każdej filozofii, choćby się wydawała nie wiadomo jak ponadczasowa.”² Heidegger bardziej odpowiadał duchowi czasu, podejmował bowiem problematykę dla tamtego czasu ważną, a mianowicie filozofię podmiotu transcendentalnego wiązał z antropologicznymi zainteresowaniami początku

¹ S. Marić: *Jeźdźcy Apokalipsy. Wybór esejów*. Tłum. J. Chmielewski, J. Wierzbicki. Warszawa 1987.

² Ibidem, s. 304.

dwudziestego wieku. W tym znaczeniu formuła neokantyzmu się wyczerpała. Praca — jeśli można pokusić się o ocenę jej rezultatu — jest próbą pokazania, na czym polega jednostronność w ujęciu myśli Kanta, charakterystyczna dla neokantyzmu obu szkół. W reakcji na omawiany tutaj neokantyzm powstają dwie koncepcje. Pierwszą jest postneokantyzm wychodzący z założenia, że formuła neokantyzmu się wyczerpała. Do tego kierunku filozofii zaliczyć można Nicolaia Hartmanna, Heinza Heimsoetha, Martina Heideggera, Richarda Hönigswalda i Karla Jaspersa. Wszyscy ci myśliciele akcentują teoriopoznawczą jednostronność w rozumieniu myśli filozofa z Królewca i kładą nacisk na metafizyczny aspekt filozofii Kanta. Rezultatem publikacji jest uświadomienie sobie konieczności podjęcia dalszych badań nad tak rozumianym postneokantyzmem. Drugą natomiast reakcją na neokantyzm jest neoneokantyzm, który wiąże się z takimi nazwiskami, jak Wolfgang Cramer, Hans Wagner i Rudolf Zocher. Kierunek ten, z jednej strony, zasadniczo potwierdza filozofię neokantyzmu, wysuwając na plan pierwszy zagadnienia teoriopoznawcze, co widać zwłaszcza w koncepcji Hansa Wagnera³ i jego ucznia Wernera Flacha⁴. Ten ostatni bardzo pozytywnie ocenia dokonania Hermanna Cohena⁵. Z drugiej natomiast, neoneokantysty nie są jednomyślni w akcentowaniu problematyki teoriopoznawczej, gdyż Rudolf Zocher będzie usiłował ukazać jedność całej filozofii Kanta. Nie ograniczy się on zatem do aspektu teoriopoznawczego, jak Wagner i Flach, ale będzie poszukiwać jedności trzech *Krytyk...*, tak jak usiłowali tego dokonać neokantysty marburscy.

Koniec neokantyzmu jest bez wątpienia znakiem czasu. W kontekście historycznym szkoła marburska zniknęła szybko i niepostrzeżenie, a mianowicie wraz z przejściem Cohena na emeryturę w 1912 roku. Przejście Hermana Cohena na emeryturę jest o tyle istotne, że wiązało się z opuszczeniem przez niego Marburga i przeprowadzką do Berlina. W Marburgu pozostał Natorp, który coraz wyraźniej akcentował odmiennność swojej filozofii od myśli Cohena. Odmiennność ta dotyczyła przede wszystkim rozumienia systemu filozofii i była najwyraźniej widoczna w rozumieniu miejsca religii w kulturze. Szkoła badeńska tak szybko nie zniknęła z filozoficznej mapy Europy, chociaż poniosła niepowetowaną stratę w postaci przedwczesnej śmierci Emila Laska. Działał przecież w Heidelbergu Heinrich Rickert, który zmarł w roku 1936. Elementem przemawiającym za końcem neokantyzmu jako filozofii przełomu wieków było również dojście do głosu innego kierunku filozoficznego, a mianowicie fenomenologii. Neokantyzm nie sprostął jej między innymi dlatego, że był zbyt jednostronny. Zupełnie inną sprawą jest to, że fenomenologia także

³ Zob. H. Wagner: *Philosophie und Reflexion*. München—Basel 1959.

⁴ Zob. W. Flach: *Grundzüge der Erkenntnislehre: Erkenntniskritik, Logik, Methodologie*. Würzburg 1994.

⁵ Zob. ibidem, s. 78—79.

stała na rozdrożu. Jej cezurę wyznacza z kolei rok 1913, tj. rok wydania przez Husserla pierwszej książki *Ideji czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Jedni pozostali z Husserlem, inni wyraźnie się mu przeciwstawili; w ten sposób powstała fenomenologia transcendentálna i eidetyczna. Jednostronność neokantyzmu widoczna jest jednak przede wszystkim w szkole marburskiej, która była hermetyczna i — wyjąwszy postać Hartmanna — nie otwierała się na wpływy fenomenologii.

Pozytywny rezultat niniejszych rozważań zdaje się zamykać w następującym stwierdzeniu: Neokantyzm badeński i marburski wiążą się ze swoistą interpretacją myśli Kanta. Koniec filozofii neokantyzmu badeńskiego i marburskiego natomiast związany jest z odrodzeniem ontologii, które dokonuje się wśród filozofów wyrosłych z neokantyzmu. Wprawdzie nie bez znaczenia są tutaj wpływy fenomenologii Husserla, ale przecież neokantystami są przede wszystkim Martin Heidegger (uczeń Rickerta i Laska), Karl Jaspers (chyba najmniej podatny na wpływy fenomenologii, aczkolwiek pozostający również na uboczu szkoły badeńskiej) oraz Nicolai Hartmann (uczeń Cohena i Natorpa). Manfred Brelage mówi w związku z tym o przezwyciężeniu neokantyzmu i odrodzeniu ontologii, traktuje to odrodzenie jednak nieco inaczej i w miejsce Jaspersa wskazuje Richarda Höningswalda, który nie wywodził się ani ze szkoły badeńskiej ani też ze szkoły marburskiej, lecz był uczniem Aloisa Riehla⁶. Dodać jednak trzeba, że również tutaj ujawnia się pewna różnica, wymagająca osobnego studium. Brelage widzi bowiem problem nieco inaczej. Jego zdaniem przezwyciężenie neokantyzmu zaznacza się w myśli Nicolaia Hartmanna, natomiast w filozofii Martina Heideggera dokonuje się przezwyciężenie fenomenologii Husserla⁷.

Niezwykle pomocnym narzędziem w analizie relacji kantyzmu i neokantyzmu badeńskiego oraz marburskiego okazała się, wypracowana w trakcie krytycznego namysłu nad Kantem, metafizyka doświadczenia. Wskazując na różnorodne uwarunkowania doświadczenia, pozwala jednocześnie lepiej zrozumieć to, co zaszło w neokantyzmie. Ukazując historyczny i problemowy (systematyczny) kontekst każdej filozofii, metafizyka doświadczenia prowadzi do uświadomienia faktu, że kontekst ten był inny w przypadku Immanuela Kanta, inny zaś — w wypadku neokantyzmu, a zwłaszcza neokantyzmu szkoły badeńskiej i marburskiej. Właśnie w owym kontekście tkwi źródło odmienności neokantyzmu od filozofii, do której w gruncie rzeczy się odwołuje, a mianowicie do Kanta. Metafizyka doświadczenia rozumiana tak, jak to przedstawiono w niniejszej rozprawie, może się okazać narzędziem pomocnym nie tylko w zrozumieniu relacji neokantyzmu do Kanta, ale także w ukazaniu innych ważnych zależności występujących w badaniu dziejów

⁶ Zob. M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965, s. 77.

⁷ Ibidem.

myśli filozoficznej. Konieczność historycznego rozumienia filozofii uświadamia nam wszak, że każda koncepcja filozoficzna, każdy system (bądź to system filozofii, bądź też system filozoficzny w przedstawionym tu rozumieniu) jest eklektyczny. Oczywiście, nie w znaczeniu negatywnym, tzn. takim, że stanowi tylko zlepek filozoficznych tez. Filozofia jest eklektyczna w sensie pozytywnym, a mianowicie takim, że każdy system (filozofii lub filozoficzny) rodzi się w określonej sytuacji historycznej i podejmuje problemy w takim stadium, w jakim je zastaje. Myśl każdego filozofa rozpoczyna się od nawiązywania (świadomego lub nieświadomego) do poprzedzających go koncepcji. Czasem pozostaje na poziomie tych połączeń, nie znajdując klucza do powiązania różnych koncepcji. Filozofia jest eklektyczna również w tym znaczeniu, że jest polemiczna, tzn. rodzi się w polemice z koncepcjami zastanymi. Eklektykami byli Platon, Arystoteles, św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, Kartezjusz, Kant i Husserl. Osobliwość tak rozumianego eklektyzmu polega jednak na tym, że zawsze w takiej sytuacji, a mianowicie w sytuacji gruntownego prze-myślenia podstawowych tez filozoficznych, rozważenia zastanych problemów, eklektyzm przestaje być eklektyzmem i staje się filozofią, która zaczyna żyć własnym życiem.

Rezultat przedstawionych analiz niekoniecznie musi mieć wprost pozytywny wydźwięk. Może on być również z pozoru negatywny i wówczas jest jedynie próbą wytyczenia kierunków dalszych badań. Analiza relacji filozofii Kanta i neokantyzmu dwóch najbardziej znaczących szkół potwierdza konieczność przebadania wielu problemów, mimo iż zrodziła się z próby namysłu nad źródłami inspiracji myśli Hartmanna i Heideggera. Po pierwsze więc, należy wskazać na konieczność gruntownego zbadania źródeł inspiracji filozofii samego Kanta. Tak wytyczona praca winna się koncentrować wokół Kanta jako tego, który próbuje znaleźć Arystotelesowy „złoty środek” pomiędzy racjonalizmem szkoły leibnizjańsko-wolffiańskiej i empiryzmem brytyjskim. Wynikiem jest Kantowskie sformułowanie transcendentalizmu, który jednak w neokantyzmie przyjmuje postać metody transcendentalnej. Można dodać, że w tym właśnie kierunku zmierzają badania prowadzone przez Hansa-Michaela Baumgartnera, które przedstawił w swych pracach poświęconych Kantowi i Heideggerowi. Tutaj również sytuują się dokonania Wernera Flacha, który — za Hansem Wagnerem — pokazuje aktualność neokantyzmu. Po drugie, należy pokazać, na czym polega przezwycięzenie neokantyzmu w filozofii Nicolaia Hartmanna, Martina Heideggera, Heinza Heimsoetha, Richarda Hönigswalda i Karla Jaspersa. Nie idzie tu bowiem tylko o fakt przezwyciężenia stanowisk metodologicznych swoich nauczycieli, lecz o ukazanie odmiennego kontekstu historycznego ich myślenia filozoficznego. Po trzecie, co również wydaje się niezwykle interesujące, a nie mieści się w ramach przedstawionej pracy, należałoby przebadać filozofię Edmunda Husserla pod kątem jego sporów z neokantyzmem i jego relacji do neokantyzmu. Myśl

Husserla ujawnia również kolejny aspekt problemu. Po czwarte bowiem, niezwykle interesujące wydają się te badania, które ukazują relację Husserla do samego Kanta. Dwa ostatnie problemy podjął Iso Kern, który z jednej strony, omawia stosunek twórcy fenomenologii do Kanta, z drugiej zaś — do neokantyzmu Paula Natorpa i Heinricha Rickerta⁸. Po piąte wreszcie, w dalszym ciągu gruntownych badań wymagają relacje pomiędzy neokantyzmem badeńskim i marburskim, nie wspominając już o takich analizach, jakich dokonuje Helmut Holzhey, a mianowicie o ukazaniu różnic w ramach jednej tylko szkoły neokantowskiej, w tym wypadku szkoły marburskiej. W tym też kontekście okazuje się, że znaczący rezultat przedstawionych analiz polega właśnie na wytyczeniu kierunków dalszych badań szczegółowych. Niezależnie bowiem od aktualnego stanu wiedzy na temat neokantyzmu pewnym jest — i bez wątpienia stanowi to pozytywny rezultat przedstawionych rozważań — fakt, że filozofia Kanta, neokantyzmu badeńskiego i marburskiego nie straciła na aktualności.

⁸ I. Kern: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964.

Literatura

- Adickes E.: *Kant und das Ding an sich*. Berlin 1924.
- Andrzejewski B.: *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera*. Poznań 1980.
- Andrzejewski B.: *Problem noumenu w kantyzmie i neokantyzmie*. W: *W kręgu inspiracji kantowskich*. Red. R. Kozłowski. Warszawa—Poznań 1983.
- Arystoteles: *Metafizyka*. Tłum. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk. Lublin 1996.
- Arystoteles: *O duszy*. Tłum. P. Siwek. W: *Arystoteles: Dzieła wszystkie*. T. 3. Warszawa 1992.
- Aster E. von: *Historia filozofii*. Tłum. J. Szewczyk. Warszawa 1969.
- Bakradze K.: *Z dziejów filozofii współczesnej*. Tłum. H. Zelnikowa. Warszawa 1964.
- Bańka J. S.: *Jedność bytu i logosu. Kant i presokratycy*. Poznań 1998.
- Baran B.: *Transcendentalizm i współczesne filozofie nauki*. „*Studia Filozoficzne*” 1980, nr 12, s. 53—62.
- Baumgarten A. G.: *Metaphysica*. 4. Ed. Halae Magdeburgicae 1757.
- Baumgartner H.-M.: *Kantowska »Krytyka czystego rozumu« — fundamentalne dzieło filozofii nowożytnej*. Tłum. Z. Zwoliński. „*Edukacja Filozoficzna*” 1992, nr 13, s. 127—138.
- Baumgartner H.-M.: *Kants „Kritik der reinen Vernunft”. Anleitung zur Lektüre*. 4. Aufl. Freiburg—München 1996.
- Baumgartner H.-M.: *Przemiany pojęcia rozumu w dziejach myślenia europejskiego*. Tłum. Z. Zwoliński. „*Edukacja Filozoficzna*” 1993, nr 16, s. 21—42.
- Baumgartner H.-M.: *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez samą siebie*. Tłum. A. M. Kaniowski. Warszawa 1996.
- Baumgartner H.-M.: *Transzendentalphilosophie*. In: *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*. Hrsg. von K. Rahner. 4. Bd. Freiburg im Breisgau 1969, szp. 979—987.

- Blumenberg H.: *Rzeczywistości, w których żyjemy. Rozprawy i jedno przemówienie*. Tłum. W. Lipnik. Warszawa 1997.
- Bocheński J. M.: *Logika i ontologia*. Tłum. D. Gabler. W: J. M. Bocheński: *Logika i filozofia. Wybór pism*. Oprac. J. Parys. Warszawa 1993.
- Brelage M.: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965.
- Bröcker W.: *Kant über Metaphysik und Erfahrung*. Frankfurt am Main 1970.
- Brysz S.: *Das Ding an sich und die empirische Anschauung in Kants Philosophie*. Halle 1913.
- Cassirer E.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. 4. Bde. Berlin—New Haven 1906—1950.
- Cassirer E.: *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik*. „Jahrbücher der Philosophie” 1913, 1. Nr., s. 1—59.
- Cassirer E.: *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation*. „Kant-Studien” 1931, 36. Bd., s. 1—26.
- Cassirer E.: *Philosophie der symbolischen Formen*. 3. Teil: *Phänomenologie der Erkenntnis*. 9. Aufl. Darmstadt 1990.
- Cassirer E.: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Berlin 1910.
- Cassirer E., Heidegger M.: *Wykłady i dysputa w Davos*. Tłum. A. J. Noras. „Edukacja Filozoficzna” 1994, nr 17, s. 7—26.
- Chojnacki P.: *Etyka Kanta i etyka socjalizmu*. Tłum. Cz. Tarnogórski. W: P. Chojnacki: *Wybór pism*. Przyg. M. Szyszkowska, Cz. Tarnogórski. Warszawa 1987, s. 230—321.
- Chojnacki P.: *Teoria poznania*. Warszawa 1969.
- Chudy W.: *Rzecz o filozofowaniu a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia*. Lublin 1995.
- Cohen H.: *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*. 3. Aufl. Frankfurt am Main 1968.
- Cohen H.: *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. Berlin 1918.
- Cohen H.: *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin 1902.
- Copleston F.: *Historia filozofii*. T. 6: *Od Wolffa do Kanta*. Tłum. J. Łoziński. Warszawa 1996.
- Copleston F.: *Historia filozofii*. T. 7: *Od Fichtego do Nietzschego*. Tłum. J. Łoziński. Warszawa 1995.
- Czarnawska M.: *Platońska teoria idei w interpretacji filozofii marburskiej*. Białystok 1988.
- Dehnel P.: *Antynomie rozumu. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII i XIX wieku*. Wrocław 1998.
- Dembiński B.: *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*. Katowice 1997.
- Dembiński B.: *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*. Katowice 1990.

Die Aktualität der Transzendentalphilosophie. Hans Wagner zum 60. Geburtstag. Hrsg. von G. Schmidt und G. Wolandt. Bonn 1977.

Dziedzictwo Kanta. Materiały z sesji Kantowskiej. Red. J. Garewicz. Warszawa 1976.

Ebbinghaus J.: *Kant und das 20. Jahrhundert.* „Studium Generale” 1954, 7. Nr., s. 513—524.

Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus. Hrsg. von W. Flach und H. Holzhey. Hildesheim 1980.

Fichte J. G.: *Teoria Wiedzy. Wybór pism.* Tłum. M. J. Siemek. T. 1. Warszawa 1996.

Filozofia. Podstawowe pytania. Red. E. Martens, H. Schnädelbach. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1995.

Flach W.: *Anschauung.* In: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe.* Hrsg. von H. Krings, H.-M. Baumgartner, Ch. Wild. 1. Bd. München 1973, s. 99—109.

Flach W.: *Die Gegenstands- und Aprioritätsproblematik bei H. Rickert, B. Bauch und Nic. Hartmann. Systematische Untersuchungen zur Grundlegungsthematik der reinen Geltungslogik.* Diss. Würzburg 1955.

Flach W.: *Grundzüge der Erkenntnislehre: Erkenntniskritik, Logik, Methodologie.* Würzburg 1994.

Gadamer H.-G.: *Dziedzictwo Europy.* Tłum. A. Przyłębski. Warszawa 1992.

Garewicz J.: *Inaczej o rewolucji kopernikańskiej w filozofii.* „Studia Filozoficzne” 1984, nr 2, s. 115—126.

Garewicz J.: *Systematyczny anty-system Nicolai Hartmanna.* W: N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja.* Tłum. J. Garewicz. Toruń 1994.

Gilson E.: *Byt i istota.* Tłum. P. Lubicz i J. Nowak. Warszawa 1963.

Gogacz M.: *Elementarz metafizyki.* Warszawa 1987.

Gogacz M.: *Platonizm i arystotelizm (dwie drogi do metafizyki).* Warszawa 1996.

Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Hrsg. von H. Krings, H.-M. Baumgartner, Ch. Wild. 6. Bde. München 1973—1974.

Han J.: *Transzendentalphilosophie als Ontologie. Kants Selbstinterpretation der Kritik der reinen Vernunft und Kritik der praktischen Vernunft in seiner Schrift „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?”* Würzburg 1988.

Hartmann N.: *Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre.* 3. Aufl. Berlin 1964.

- Hartmann N.: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. 3. Aufl. Berlin—New York 1974.
- Hartmann N.: *Einführung in die Philosophie*. Überarbeitete, vom Verfasser genehmigte Nachschrift der Vorlesung im Sommersemester 1949 in Göttingen. Hrsg. von K. Auerbach. 2. Aufl. Osnabrück 1952.
- Hartmann N.: *Ethik*. Berlin 1926.
- Hartmann N.: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. 4. Aufl. Berlin 1949.
- Hartmann N.: *Kleinere Schriften*. 1. Bd.: *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*. Berlin 1955.
- Hartmann N.: *Kleinere Schriften*. 2. Bd.: *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*. Berlin 1957.
- Hartmann N.: *Kleinere Schriften*. 3. Bd.: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958.
- Hartmann N.: *Myśl filozoficzna i jej historia*. Systematyczna autoprezentacja. Tłum. J. Garewicz. Toruń 1994.
- Hartmann N.: *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin—Leipzig 1935.
- Hegel G. W. F.: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Leipzig 1981.
- Heidegger M.: *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa 1994.
- Heidegger M.: *Czym jest metafizyka?* Tłum. K. Pomian. W: M. Heidegger: *Znaki drogi*. Tłum. S. Blandzi i inni. Warszawa 1995.
- Heidegger M.: *Gesamtausgabe*. 40. Bd.: *Vorlesungen 1923—1944*. 2. Abteilung: *Einführung in die Metaphysik*. Hrsg. von P. Jaeger. Frankfurt am Main 1983.
- Heidegger M.: *Kant a problem metafizyki*. Tłum. B. Baran. Warszawa 1989.
- Heidegger M.: *Kanta teza o byciu*. Tłum. M. Poręba. „*Studia Filozoficzne*” 1989, nr 9, s. 3—26.
- Heidegger M.: *Kant und das Problem der Metaphysik*. 4. Aufl. Frankfurt am Main 1973.
- Heidegger M.: *Wprowadzenie do »Co to jest metafizyka?«*. Tłum. K. Walicki. „*Znak*” 1974, nr 240, s. 758—772.
- Heidegger M.: *Znaki drogi*. Tłum. S. Blandzi i inni. Warszawa 1995.
- Herbut J.: *Metoda transcendentna w metafizyce*. Opole 1987.
- Hinske N.: *Die historischen Vorlagen der Kantischen Transzendentalphilosophie*. „*Archiv für Begriffsgeschichte*” 1968, 12. Bd., s. 86—113.
- Hinske N.: *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*. Freiburg—München 1980.
- Hinske N.: *Opinia Kanta o tym, co nieuwarunkowane i jej filozoficzne przesłanki*. Tłum. W. Lorenc. W: *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*. Red. M. Czarnawska i J. Kopania. T. 4: *Schelling a pojęcie subiektywności*. Białystok 1991, s. 27—42.
- Hinske N.: *Verschiedenheit und Einheit der transzendentalen Philosophien*. „*Archiv für Begriffsgeschichte*” 1970, 14. Bd., s. 41—68.
- Hobe K.: *Emil Lask. Eine Untersuchung seines Denkens*. Heidelberg 1969.
- Hobe K.: *Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask*. „*Philosophisches Jahrbuch*” 1971, 78. Nr., s. 360—376.
- Höffe O.: *Immanuel Kant*. Tłum. A. M. Kaniowski. Warszawa 1995.
- Holzhey H.: *Cohen und Natorp*. 2. Bde. Basel—Stuttgart 1986.

- Holzhey H.: *Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen*. Basel—Stuttgart 1970.
- Husserl E.: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1975.
- Ingarden R.: *O niebezpieczeństwie petitionis principii w teorii poznania*. W: Idem: *U podstaw teorii poznania. Część pierwsza*. Warszawa 1971, s. 357—380.
- Ingarden R.: *Spór o istnienie świata. T. 1: Ontologia egzystencjalna*. Przyg. D. Gierulanka. Warszawa 1987.
- Ingarden R.: *Stanowisko teorii poznania w systemie nauk filozoficznych*. W: Idem: *U podstaw teorii poznania. Część pierwsza*. Warszawa 1971, s. 381—406.
- Ingarden R.: *Studia z teorii poznania*. Oprac. A. Węgrzecki. Warszawa 1995.
- Ingarden R.: *U podstaw teorii poznania. Część pierwsza*. Warszawa 1971.
- Jaspers K.: *Autobiografia filozoficzna*. Tłum. S. Tyrowicz. Toruń 1993.
- Jaspers K.: *Notizen zu Martin Heidegger*. Hrsg. von H. Saner. 3. Aufl. München—Zürich 1989.
- Jaspers K.: *Von der Wahrheit*. 4. Aufl. München—Zürich 1991.
- Jaspers K.: *Wiara filozoficzna*. Red. J. Garewicz. Toruń 1995.
- Judycki S.: *Czy filozofia transcendentálna jest filozofią umysłu?* W: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*. Red. A. Bronk. Lublin 1995, s. 229—243.
- Judycki S.: *Immanencja*. W: *Leksykon filozofii klasycznej*. Red. J. Herbut. Lublin 1997, s. 291—293.
- Judycki S.: *Metoda transcendentálna*. W: *Leksykon filozofii klasycznej*. Red. J. Herbut. Lublin 1997, s. 360—363.
- Jusiak J.: *Metafizyka a poznanie bezpośrednie. Tradycyjny i współczesny kształt zagadnienia*. Lublin 1998.
- Kamiński S.: *Metody filozofowania do XX wieku*. W: Idem: *Pisma wybrane. T. 2: Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*. Red. J. Herbut. Lublin 1993.
- Kamiński S.: *Metody współczesnej metafizyki*. W: Idem: *Pisma wybrane. T. 2: Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*. Red. J. Herbut. Lublin 1993.
- Kamiński S.: *O zastosowaniach logiki współczesnej do metafizyki klasycznej*. W: M. A. Krąpiec: *Dzieła. T. 4: Z teorii i metodologii metafizyki*. Lublin 1994.
- Kamiński S.: *Wyjaśnianie w metafizyce*. W: Idem: *Pisma wybrane. T. 1: Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*. Red. T. Szubka. Lublin 1989.
- Kant I.: *Critique of Pure Reason*. Transl. by N. Kemp Smith. Abr. edn. New York 1958.
- Kant I.: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957.
- Kant I.: *Krytyka władzy sądenia*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa 1986.

- Kant I.: *Pisma przedkrytyczne*. Toruń 1999.
- Kant I.: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein. Oprac. J. Suchorzewska. Warszawa 1993.
- Kant I.: *Werkausgabe*. Hrsg. von W. Weischedel. 12. Bde. Frankfurt am Main 1991.
- Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften*. 9. Bde. Berlin 1968—1977.
- Kazimierczak M.: *Poznawcze i pozapoznawcze wartości metafizyki*. W: *Wartości i wartościowania w historii filozofii. Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej — Karpacz 1988*. Cz. 2. Red. K. Bał i J. Gajda. Wrocław 1992, s. 131—145.
- Kern I.: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964.
- Kiersnowska-Suchorzewska J.: *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów*. „Przegląd Filozoficzny” 1937, nr 40, s. 367—398.
- Klein J.: *Nicolai Hartmann und die Marburger Schule*. In: *Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk. Fünfzehn Abhandlungen mit einer Bibliographie*. Hrsg. von H. Heimsoeth und R. Heiβ. Göttingen 1952, s. 105—130.
- Komendziński T.: *Znak i jego ciągłość. Semiotyka C. S. Peirce’a między precepcją a recepcją*. Toruń 1996.
- Kowalczyk S.: *Metafizyka ogólna*. Lublin 1998.
- Krąpiec M. A.: *Dziela. T. 2: Realizm ludzkiego poznania*. Lublin 1995.
- Krąpiec M. A.: *Dziela. T. 4: Z teorii i metodologii metafizyki*. Lublin 1994.
- Krąpiec M. A.: *Dziela. T. 7: Metafizyka. Zarys teorii bytu*. Lublin 1995.
- Krokos J., ks.: *Fenomenologia Edmunda Husserla, Aleksandra Pfändera, Maxa Schelera*. Warszawa 1992.
- Kroner R.: *Von Kant bis Hegel*. 2. Bde. 2. Aufl. Tübingen 1961.
- Landmann L.: *Das phänomenologische Moment bei Nicolai Hartmann*. In: *Idem: Erkenntnis und Erlebnis. Phänomenologische Studien*. Berlin 1951.
- Lask E.: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von E. Herrigel. 3. Bde. Tübingen 1923.
- Legowicz J.: *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*. Warszawa 1980.
- Lehmann G.: *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlin 1969.
- Leksykon filozofii klasycznej*. Red. J. Herbut. Lublin 1997.
- Linke P. F.: *Bild und Erkenntnis. Ein Beitrag zur Gegenstandsphänomenologie in kritischen Anschluß an Nicolai Hartmanns Lehre vom Satz des Bewußtseins*. „Philosophischer Anzeiger” 1925/1926, 1. Bd., 2. Nr., s. 299—358.
- Lotz J. B.: *Ontologie und Metaphysik. Ein Beitrag zu ihrer Wesensstruktur*. „Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie” 1943, 18. Bd., 1. H., s. 1—30.
- Lust an der Erkenntnis. Die klassische deutsche Philosophie*. Hrsg. von A. F. Koch. München—Zürich 1989.

- Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską.*
Red. A. Podsiad, Z. Więckowski. Warszawa 1983.
- Marić S.: *Jeźdźcy Apokalipsy. Wybór esejów.* Tłum. J. Chmielewski, J. Wierzbicki. Warszawa 1987.
- Martin G.: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie.* 4. Aufl. Berlin 1969.
- Michalski K.: *Heidegger i filozofia współczesna.* Warszawa 1998.
- Morawiec E.: *W kierunku metafizyki egzystencjalnej. Studium historyczno-analityczne.* Warszawa 1984.
- Nachtsheim S.: *Emil Lasks Grundlehre.* Tübingen 1992.
- Natorp P.: *Allgemeine Logik (Unveröffentlichtes Manuskript).* In: *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus.* Hrsg. von W. Flach und H. Holzhey. Hildesheim 1980, s. 226—269.
- Natorp P.: *Filozofia.* Tłum. J. Ożarowski. W: *Filozofia i socjologia XX wieku.* Red. B. Baczek. Warszawa 1965, cz. 2, s. 151—168.
- Natorp P.: *Kant und die Marburger Schule.* „Kant-Studien” 1912, 17. Nr., s. 193—221.
- Natorp P.: *Logik (Grundlegung und logischer Aufbau der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft) in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen.* 2. Aufl. Marburg 1910.
- Natorp P.: *Ueber objective und subjective Begründung der Erkenntniss.* „Philosophische Monatshefte” 1887, s. 257—286.
- Nicolai Hartmann. *Der Denker und sein Werk. Fünfzehn Abhandlungen mit einer Bibliographie.* Hrsg. von H. Heimsoeth und R. HeiB. Göttingen 1952.
- Noras A. J.: *Filozofia jako myślenie historyczne. Spór o filozofię współczesną.* W: *Przybliżanie przeszłości. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi Czesławowi Glombikowi w czterdziestolecie pracy nauczycielskiej.* Red. J. Bańka przy współudziale B. Szuberta. Katowice 1998, s. 112—120.
- Noras A. J.: *Kilka uwag o metodzie filozofii Nicolaia Hartmanna.* W: *W stronę filozoficznego doświadczenia. Antropologiczno-epistemologiczne aplikacje myślenia filozoficznego.* Red. H. Mikołajczyk. Częstochowa 1996, s. 103—118.
- Noras A. J.: *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli.* Katowice 1998.
- Nowotniak J.: *Samowiedza filozofa. Johanna Gottlieba Fichtego poszukiwanie jedności.* Warszawa 1995.
- Ollig H.-L.: *Der Neukantianismus.* Stuttgart 1979.
- Ożarowski J.: *Kontynuacja „strony czynnej” w idealizmie niemieckim (Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, Gadamer).* Warszawa 1978.
- Ożarowski J.: *Metoda transcendentna a problem poznania syntetycznego w szkole marburskiej.* „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1959, nr 5, s. 141—168.
- Ożarowski J.: *Natorp — filozof konsekwencji.* W: *Filozofia i socjologia XX wieku.* Red. B. Baczek. Warszawa 1965, cz. 2, s. 131—149.

- Philosophie im 20. Jahrhundert*. 1. Bd.: *Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie*. Hrsg. von A. Hügli, P. Lübcke. Hamburg 1992.
- Philosophisches Wörterbuch*. Hrsg. von M. Müller und A. Halder. 2. Aufl. Freiburg im Breisgau 1988.
- Pielak M.: *Ingardenowska krytyka aprioryzmu Kanta*. „*Studia Filozoficzne*” 1988, nr 1, s. 57—69.
- Pieper J.: *W obronie filozofii*. Tłum. P. Waszczenko. Warszawa 1985.
- Pöggeler O.: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen 1983.
- Poręba M.: *Transcendentalna teoria świadomości. Próba rekonstrukcji semantycznej*. Warszawa 1999.
- Prauss G.: *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft“*. Berlin 1971.
- Przyłębski A.: *Emila Laska logika filozofii*. Poznań 1990.
- Przyłębski A.: *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badenckiego*. Poznań 1993.
- Ratke H.: *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg 1991.
- Rickert H.: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 6. Aufl. Tübingen 1928.
- Rickert H.: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz*. Freiburg im Breisgau 1892.
- Rickert H.: *Kennen und Erkennen*. „*Kant-Studien*” 1934, 39. Nr., s. 139—155.
- Rickert H.: *Urteil und Urteilen*. „*Logos*” 1912, 3. Nr., s. 230—245.
- Rickert H.: *Vom Begriff der Philosophie*. „*Logos*” 1910, 1. Nr., s. 1—34.
- Rickert H.: *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik*. „*Kant-Studien*” 1909, 14. Nr., s. 169—228.
- Rolewski J.: *Kant a metafizyka*. Warszawa 1991.
- Rożdzeński R., ks.: *Kant i Heidegger a problem metafizyki*. Kraków 1991.
- Scheler M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. 3. Aufl. Halle 1927.
- Schnädelbach H.: *Filozofia w Niemczech 1831—1933*. Tłum. K. Krzemienio-wa. Warszawa 1992.
- Schopenhauer A.: *Świat jako wola i przedstawienie*. Tłum. J. Garewicz. Warszawa 1994.
- Schulte G.: *Immanuel Kant*. Frankfurt—New York 1991.
- Siemek M. J.: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa 1977.
- Słownik filozofii klasycznej*. Red. J. Herbut. Lublin 1997.
- Stegmüller W.: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*. 1. Bd. 7. Aufl. Stuttgart 1989.

- Stępień A. B.: *Metafizyka a ontologia*. „Roczniki Filozoficzne KUL” 1961, nr 9, z. 1, s. 85—99.
- Stępień A. B.: *Wprowadzenie do metafizyki*. Kraków 1964.
- Stróżewski W.: *Istnienie i sens*. Kraków 1994.
- Swieżawski S.: *Święty Tomasz na nowo odczytany. Wykłady w Laskach*. Kraków 1983.
- Szkice z dziejów filozofii niemieckiej. Red. A. Jeziorowski. Wrocław 1988.
- Szulakiewicz M.: *Filozofia w Heidelbergu. Problem transcendentalizmu w heidelberskiej tradycji filozoficznej*. Rzeszów 1995.
- Szulakiewicz M.: *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*. Rzeszów 1998.
- Szyszkowska M.: *Filozofia w Europie*. Białystok 1998.
- Szyszkowska M.: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*. Warszawa 1970.
- Świąćicka K.: *Idealizm transcendentalny Hermanna Cohena*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1982, nr 28, s. 3—25.
- Tatarkiewicz W.: *Historia filozofii*. T. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*. Warszawa 1981.
- Tatarkiewicz W.: *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*. Tłum. I. Dąmbska. Warszawa 1978.
- Trochimska B.: *Ewidencyjna teoria prawdy Heinricha Rickerta*. W: *Studia z filozofii współczesnej*. Red. R. Różanowski. Wrocław 1995, s. 27—36.
- Trochimska-Kubacka B.: *Absolutyzm aksjologiczny. Rekonstrukcja oparta na aksjologii Rickerta, Schelera i Hartmanna*. Wrocław 1999.
- Trochimska-Kubacka B.: *Neokantyzm*. Wrocław 1997.
- Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. Hrsg. von J.-H. Braun, H. Holzhey und E. W. Orth. Frankfurt am Main 1988.
- Wagner H.: *Philosophie und Reflexion*. München—Basel 1959.
- Windelband W.: *Die Prinzipien der Logik*. In: *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaft*. Hrsg. von A. Ruge. 1. Bd.: *Logik*. Tübingen 1912, s. 1—60.
- Windelband W.: *Kritische oder genetische Methode*. In: *Idem: Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. 2. Bd. 9. Aufl. Tübingen 1924, s. 99—135.
- Wirth I.: *Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie. Mit einer Bibliographie der seit 1952 über Hartmann erschienenen Arbeiten*. Berlin 1965.
- Wittgenstein L.: *Tractatus logico-philosophicus*. Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa 1997.

Wolandt G.: *Um einen Kant von innen bittend. Zur Bedeutung des großen Philosophen für unsere Zeit. Mit einer biographischen Note von Stephan Nachtsheim.* Bonn 1997.

Zocher R.: *Kants Grundlehre. Ihr Sinn, ihre Problematik, ihre Aktualität.* Erlangen 1959.

Zwoliński Z.: *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna.* Warszawa 1974.

Andrzej Jan Noras

Der badische und marburger Neukantianismus im Verhältnis zu Kant

Zusammenfassung

Die Arbeit befaßt sich mit dem Problem der Kantischen und nachkantischen Philosophie im Rückblick auf ihre Geschichte und die zwischen ihnen bestehende Zusammenhänge. Kants Philosophie bildete eine Herausforderung nicht nur an die Gegenwart, sondern auch für jede nachkantische Philosophie. Der Autor ist besonders am Verhältnis zwischen Kant und dem Neukantianismus interessiert. Da aber der Neukantianismus eine bedeutsame und zugleich mannigfaltige Strömung der Philosophie des Endes des XIX. Jahrhunderts und des Anfangs des XX. Jahrhunderts war, mußte die Arbeit auf den Neukantianismus der badischen und marburger Schule begrenzt werden.

Im ersten Teil (*Das Problem der Metaphysik in der Philosophie von Kant und Neukantianismus*) versuchte der Autor die Philosophie Kants in Bezug auf die gegenwärtigen Auffassungen, und zwar auf die von Martin Heidegger und die von Nicolai Hartmann zu zeigen. Es ist um so wichtiger, dass die beide Denker — trotz aller Verschiedenheiten ihrer Ontologie — die Kantische Philosophie zu kontinuieren beabsichtigen. Sehr bedeutsam ist hier die Tatsache, dass die beiden Neukantianer die metaphysische Abschattung der Kantischen Philosophie betonen. Deshalb geht es dem Autor vor allem um die Darstellung der metaphysischen Interpretation der Kantischen Philosophie. Metaphysische Interpretation der Kantischen Philosophie weist auf die Unterschiede zwischen der klassischen Philosophie und der Philosophie von Kant selbst hin. Dies bedarf jedoch, dass das Verhältnis Kants zur Geschichte sichtbar gemacht wird. Eine besondere Rolle spielte für Kant die Philosophie von Leibniz und Wolff, heute aber muss auch das Verstehen der Metaphysik im Rahmen des Neuthomismus gezeigt werden. Diese Bedeutung des Neuthomismus geht aus der Tatsache hervor, dass die Auseinandersetzung der gegenwärtigen Philosophie (so Kantischen wie auch Phänomenologie) mit Neuthomismus eine entscheidende Rolle für das Verstehen der Metaphysik und Ontologie spielt.

Der zweite Teil (*Transzendentalismus in der kantischen Philosophie und Neukantianismus*) beschäftigt sich mit dem Problem des Transzendentalismus. Die folgenden Untersuchungen bestehen aus zwei Teilen: aus einem historischen und aus einem systematischen. Im ersten wurde die Geschichte des Neukantianismus dargestellt, im zweiten dagegen versuchte der Verfasser die grundsätzlichen Elemente des Neukantianismus der badischen und marburger Schule zu rekonstruieren. Es wurden vor

allen die Hauptprobleme, mit denen sich der Neukantianismus beschäftigte, gezeigt. Der springende Punkt der in diesem Teil durchgeführten Darstellungen liegt in dem Hinweis, dass der hier analysierte Neukantianismus eine andere als bei Kant vorhandene Problemstellung und Problemlösung vertrat. Trotzdem untersuchte der Verfasser die Zusammenhänge zwischen der Kantischen Philosophie und dem Denken von Heidegger und Hartmann zu verfolgen. Alle Verschiedenheiten des Neukantianismus im Bezug auf das Kantische Denken, die zwar geschichtlich gerechtfertigt sind, in der Philosophie von Heidegger und von Hartmann einem Einfluß seitens der phänomenologischen Philosophie unterliegen. Und gerade in der Philosophie von Heidegger und von Hartmann ist die Aktualität der nicht nur Kantischen aber auch der neukantianischen Philosophie vorhanden.

Andrzej Jan Noras

Kant vs. Badenaeen and Marburgian neo-Kantianism

S u m m a r y

The above thesis takes into consideration the problem of Kantian and post-Kantian philosophies with a view to their history and the already existing relations that hold between them. The philosophy of Kant is a challenge not only to the present-day thinkers and scholars but also in general to every post-Kantian philosophy. The author is particularly interested in the relation that holds between Kant and neo-Kantianism. Neo-Kantianism was a crucial, significant and meaningful stream of philosophical thinking not only at the end of 19th century but also at the beginning of 20th century. It was influential but strongly differentiated. Therefore, the above thesis has to be limited only to two circles of neo-Kantian thought: Badenaeen and Marburgian schools.

In the first part (*The problem of metaphysics in the philosophy of Kant and in neo-Kantianism*) the author tried to present the philosophy of Kant in relation to contemporary philosophical constructions — it means in relation to philosophy of Martin Heidegger and Nicolai Hartmann. This fact is important just enough to mention that despite of all differences in their ontologies, Hartmann and Heidegger were to continue the philosophy of Kant. They emphasise the metaphysical character of Kantian philosophy. Thus, the aim of the author is to present metaphysical interpretations of Kantian way of thinking. The metaphysical interpretation of Kantian philosophy focuses on differences between the classical philosophy and the philosophy of Kant himself. But such interpretation and perception of Kantian thought requires the presentation of Kant's attitude towards history. Thus, it is worth mentioning here that such philosophies as the philosophy of Leibniz and Wolff were of great importance for the thought of Kant. But first of all, while reasoning the above things from the perspective of the „now” one should present the attitude of Kant to neo-Thomism. The importance of neo-Thomism in the above interpretation results from the fact that the comparison of modern philosophy (both Kantian and phenomenological) with neo-Thomism plays the vital role in understanding of ontology and metaphysics.

The second part (*Transcendentalism in Kantian and neo-Kantian philosophy*) deals with transcendentalism. The whole thorough study is composed of two parts: historical and methodical. In the first one, the author presented the history of neo-Kantianism. In the second one, he tried to reconstruct the crucial elements of neo-Kantianism in Badenaeen and Marburgian philosophical schools. First of all, in this part, there were

presented main problems, which neo-Kantianism was dealing with. The real issue of all considerations presented in that part, which are related to analyses of Kantian and neo-Kantian streams of thinking, is in the fact that the being analysed neo-Kantianism presents different from Kant himself, description and solution of the problem. But despite of that, the author tried to follow relations and connections, which held between Kant's philosophy and Heidegger's and Hartmann's thoughts. All interior differences, which are in fact justified, in the neo-Kantian system, and which are related to Kantian way of thinking, in philosophy of Heidegger and Hartmann are under the influence of the phenomenology. And just there, in the philosophy of Heidegger and Hartmann there is the topicality, not only of Kantian but also of neo-Kantian philosophy.

BUS

Projekt okładki i stron działowych
Joanna Ciombor

Redaktor
Małgorzata Poglódek

Redaktor techniczny
Barbara Arenhövel

Korektor
Katarzyna Więckowska

Copyright © 2000 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 83-226-0961-2

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice

Wydanie I. Nakład: 300 + 50 egz. Ark. druk. 15,25. Ark. wyd.
20,5. Przekazano do składu w marcu 2000 r. Podpisano do
druku w czerwcu 2000 r. Papier offset. III kl. 80 g

Cena 21 zł

Łamanie: Pracownia Składu Komputerowego
Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego
Druk i oprawa: Drukarnia Archidiecezjalna
ul. Wita Stwosza 11, 40-042 Katowice

PN 1858

nr inv.: BG - 295449

Cena 21



BG 295449

ISSN 0208-6336
ISBN 83-226-0961-2